

# **NATTVERDEN SOM MÅLTID I TIDLIG KRISTENDOM**

**Hellenistisk og jødisk innflytelse i utviklingen av nattverdsriten  
i de første kristne århundrene.**



**Ann Cathrin Opsann Tomten**

**TEOL 4901**

**Fordypningsoppgave i teologi**

**Veileder: Professor Stig Frøyshov**

**Det teologisk fakultet, høst 2010**

**Universitetet i Oslo**

# **INNHALDSFORTEGNELSE**

<b>1</b>	<b>INNLEDNING .....</b>	<b>3</b>
1.1	Presentasjon av oppgaven .....	3
1.2	Metode og problemer ved kildebruk .....	3
1.3	Forskningshistorisk gjennomgang: 19. århundre, Dix og nyere tid .....	8
1.3.1	Gregory Dix (1901-52).....	9
1.3.2	Gerard Rouwhorst (1950-) .....	11
1.3.3	Bryan Spinks (1948- ) .....	13
1.3.4	Enrico Mazza (1940-).....	14
1.3.5	Paul F. Bradshaw .....	15
<b>2</b>	<b>PRIMÆRKILDER.....</b>	<b>16</b>
2.1	Det nye testamentet.....	16
2.2	Didache .....	19
2.3	Justin martyrt.....	20
2.4	Den apostoliske tradisjon .....	20
<b>3</b>	<b>MÅLTIDET I GRESK OG TIDLIG JØDISK TRADISJON.....</b>	<b>23</b>
3.1	Offerbanketten .....	27
3.2	Den jødiske banketten .....	29
3.3	Påskemåltidet .....	32
3.4	Birkat ha-mazon.....	33
3.5	Qumran-tradisjonen .....	34
<b>4</b>	<b>MÅLTID I TIDLIG KRISTENDOM.....</b>	<b>36</b>
4.1	Det nye testamentet.....	36
4.2	Måltidstradisjonen i evangeliene og hos Paulus .....	37
4.3	Det enkelte evangeliums intensjon uttrykt gjennom måltidet .....	38
4.4	Markus .....	39
4.5	Lukas.....	40
4.6	Matteus.....	42
4.7	1. Korinterbrev .....	43
4.8	Didache .....	45
4.9	Justin martyrt.....	48
4.10	Den apostoliske tradisjon .....	49
4.11	Forvandling av føde .....	50
4.12	Elementenes forvandling.....	56
4.13	Fra samlingsmåltider til nattverd .....	57
4.14	Måltidet som offer.....	60
<b>5</b>	<b>OPPSUMMERING, UTBLIKK OG KONKLUSJON .....</b>	<b>63</b>
5.1	Oppsummering og konklusjon .....	63
5.2	Utblick .....	65
<b>6</b>	<b>BIBLIOGRAFI.....</b>	<b>66</b>

# 1 INNLEDNING

## 1.1 *Presentasjon av oppgaven*

Jeg ønsker i denne oppgaven å belyse i hvilken grad religiøse retninger og kulturelle impulser har påvirket nattverdsriten i de første kristne århundrene. Ved å ta utgangspunkt i den gresk-romerske bankettradisjon og den jødiske måltidstradisjon vil jeg forsøke å finne sammenhenger mellom disse tradisjonene og den kristne nattverd. Det har tidligere vært antatt at nattverden, gjennom forbindelsen til Det siste måltid, har vært mest influert av det jødiske påskemåltidet. Senere forskning har derimot åpnet muligheten for å se en påvirkning også fra andre jødiske måltidsriter, for eksempel Zeba todah, Birkat ha-mazon, berakah og fellesmåltider i Qumran-tradisjonen. Det har vist seg i følge nyere forskning at den gresk-romerske bankettradisjonen med sine mange forskjellige typer måltider både av sekulær og av religiøs karakter, har hatt innflytelse på nattverden som måltidsrite. Nyere forskning har avvist den konformitet man trodde eksisterte både innen jødisk tradisjon og tidlig kristen tradisjon. Det har åpnet for en aksept av et større mangfold enn tidligere antatt av både måltidsritualer og nattverdsliturgier av lokal karakter. Mangfoldet har vist seg å gjelde også for de jødiske og gresk-romerske måltidsriter, det gjør det vanskeligere, men desto mer spennende å forsøke å finne mønster i det egenartede ved måltidstradisjonen, en tradisjon som har vist seg å ha en svært viktig plass både i kulturell og religiøs sammenheng i tidlig kristen tid. Oppgaven blir da å belyse den religiøse og kulturelle påvirkningen og utvekslingen som fant sted når det gjelder måltidstradisjonen, mellom tidlig kristendom, jødedom og andre religiøse og kulturelle impulser i det gresk-romerske samfunnet i de første kristne århundrene.

## 1.2 *Metode og problemer ved kildebruk*

Denne oppgaven byr på mange utfordringer. For det første eksisterer det forholdsvis få primærkilder som direkte beskriver en tidlig kristen nattverd. Det finnes flere kilder hvor man i forbindelse med andre religiøse tradisjoners bønner og ritualer finner bruddstykker av en kristen nattverdsfeiring, som for eksempel *Didache* og *Den apostoliske tradisjon*, men å finne et mønster i dette er vanskelig. Når det gjelder sekundærkilder, er kanskje den største utfordringen den enorme mengden forskningslitteratur som finnes på dette området. Ut fra

oppgavens tema har jeg fortrinnsvis valgt forskningslitteratur av nyere dato som har vist åpenhet for det store mangfoldet og påvirkningen fra andre religiøse og kulturelle tradisjoner.

Jeg vil ta utgangspunkt i noen av P. F. Bradshaws' ti punkter for kildebruk i studiet av tidlig kristen liturgi, og sette lys på enkelte fallgruver ved bruk av en sammenlignende historisk metode. Punktene er hentet fra Bradshaw 1992<sup>1</sup>. Jeg vil også ta med noen synspunkter fra E. Mazza og R. F. Taft, og andre i denne sammenhengen.

Bradshaws første punkt handler om den forestillingen at det som er mest benyttet innen liturgi også er det eldste og motsatt at det som har vært minst benyttet er av nyere dato. Problemet i denne sammenheng er tanken om at all nattverdsliturgi kan bli ført tilbake til ett punkt, nemlig til Jesus' siste måltid. Det som ikke har vært mulig å forene med denne teorien, har i stort sett all tidligere forskning blitt sett bort fra, og viktig informasjon er dermed gått tapt<sup>2</sup>. Forholdet til nattverdsriten i *Didache* er et eksempel på denne problemstillingen. Alt taler i dag for at det fra begynnelsen har eksistert et stort mangfold som har beveget seg mot konformitet. Bradshaws punkt ble formulert allerede av A. Baumstark som i sine prinsipper for liturgisk metode, understreker at de liturgiske ritene har beveget seg fra mangfold til konformitet<sup>3</sup>. Når man har forestilt seg utviklingen som en rett linje, og man har lett med tanke på å finne en kontinuerlig utvikling og vektlagt materiale som har passet inn i mønsteret med det som senere skulle bli en standardisert nattverdsrite, har man også utelatt tekster som ikke har stemt overens med konvensjonell og anerkjent tradisjon, for eksempel syriske apokryfe skrifter som Addai og Mari anaforaen. Bradshaw nevner blant annet G. Dix og hans teori om den firfoldige form som eksempel på denne type forskning.<sup>4</sup> Det vi vet med sikkerhet, er at det har vært ulike nattverdsliturgier i bruk i samme tidsom. Det er for eksempel uklart om det som beskrives i Det nye testamentet, *Didache*, Justin Martyr og *Den apostoliske tradisjon* først og fremst er en beskrivelse av universelle mønstre eller av lokale varianter av nattverdsfeiringer<sup>5</sup>.

Tredje punkt omhandler vårt forholdet til såkalte autoritative kilder. Siden det ble viktig å foreskrive korrekt liturgisk praksis, var det opplagt at noen kristne grupper hadde en annen

---

<sup>1</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (1992). ss. 63-78.

<sup>2</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (1992). s. 63.

<sup>3</sup> Taft, Robert F. "Comparative Liturgi Fifty Years After Baumstark". s. X 525 n. 14.

<sup>4</sup> Dix, Gregory. *The Shape of the Liturgy*. s. 48.

<sup>5</sup> Bradshaw, Paul F. *Daily Prayer in the Early Church*. ss. 21-2, 44-45.

praksis. Det er ikke selvsagt at det vi finner i skriftlige overleveringer nødvendigvis var gjeldende norm, kanskje heller tvert imot siden det var nødvendig å argumentere for det. På den annen side kan man også tenke seg at dette var gjeldende norm, som man hadde behov for å forsvare og fordømme, mot avvikende praksis.

Bradshaw hevder i punkt fem at desto flere forklaringer som eksisterer for å forklare opprinnelsen til en type liturgisk praksis, desto mer sannsynlig er det at den opprinnelige forklaringen er gått tapt. Han oppfordrer derfor til en kritisk bruk av tekster av genren kirkeordener, da det kan være vanskelig både å datere dem, og å vite hvor de stammer fra. Et stort problem i sammenheng med kirkeordener, inkludert *Den apostoliske tradisjon*, er også at vi bare sitter igjen med oversettelser og omarbeidede tekster. Samme problem finner vi i andre liturgiske tekster som er oversatt og revidert, og hvor sannsynligvis mye av den opprinnelige mening kan ha gått tapt. Det er også en kjensgjerning at liturgiske tekster mer enn annen litteratur er offer for dette, i kraft av å være en del av ”levende litteratur” (Punkt 7). Under punkt åtte omhandles problemet med tekster som fortsetter å være i omløp lenge etter de ikke var i alminnelig bruk. Dette gjør det vanskelig å fastslå tidspunktet for de forandringer som har funnet sted i liturgisk praksis. Datering (punkt ni) av liturgisk praksis kan også være et problem da det ofte er de mest benyttede variasjonene av den liturgiske praksis eller avvik fra disse som blir omtalt, og de kan ha eksistert i lang tid før de ble nedtegnet. Et annet viktig moment er å skille mellom datering av dokumentet og datering av innholdet; for eksempel er *Sarapions bønner* som man mener har sin opprinnelse i det fjerde århundre, bevart i et manuskript som stammer fra det 11. århundre<sup>6</sup>.

Det som finnes av tidlige tekster har vært brukt i lokale gudstjenester, og omfatter et mangfold av variasjoner. Selv dokumenter som stammer fra samme periode, og som inneholder eller beskriver liturgisk praksis varierer innbyrdes. De fleste håndskrifter kan dateres innen et århundre på paleografisk grunnlag eller gjennom navngivning av for eksempel kjente biskoper og patriarker. Med unntak av en del eldre liturgiske manuskriptene som har dukket opp i vår tid og NT-manuskripter som man regner med kan gå tilbake til år 400 e.Kr, stammer de aller fleste manuskripter fra tiden etter 800 e.Kr<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. s. 4.

<sup>7</sup> Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. s. 4.

Det er viktig å se ting i sammenheng slik man vil gjøre i en kontekstuell studie hvor bevisførsel ikke bare er basert på liturgisk tekst, men også andre skrevne vitnesbyrd og for eksempel arkeologiske funn. En sikrere og eldre kilde til nattverdsliturgien er katekesene. Problemet er at disse kildene ikke gir en beskrivelse av en full nattverdsfeiring. Det er et faktum at utformingen av nattverdsliturgien henger nøye sammen med sted. Vi kan gå ut fra at for eksempel både Jerusalem, Antiokia, Roma, Aleksandria, og Konstantinopel hadde sine egne nattverdsliturgier og også helt lokale varianter<sup>8</sup>.

Det er også viktig å ta med i betraktningen den enorme forvandling som må ha inntruffet ved tempelets fall i 70 e.Kr, og den effekt det må ha hatt på tradisjonen når det gjelder omarbeidelse av jødisk liturgi. Essenerne og sadukkeerne hadde som kjent trukket seg tilbake fra tempeljødedommen. Fariseerne måtte finne nye måter å tilbe Gud på<sup>9</sup>. Selv om fariseerne var en dominerende retning i det første århundre er det likevel mye som tyder på at de ikke hadde nevneverdig innflytelse på tidlig kristen liturgi. Det er likevel hevet over tvil at jødisk liturgi har hatt en viss formativ påvirkning på kristen gudsdyrkelse, tatt i betraktning at kristen liturgi i sin opprinnelse er jødisk liturgi og bønn.

Et viktig punkt ifølge A. Baumstark, er at utviklingen av liturgier består i at de enkelte liturgiske elementer har utviklet seg til forskjellig tid. Det er altså ikke et stykke liturgi som forandrer seg samtidig, men en mengde enkeltelementer som er i forandring på forskjellig tidspunkt<sup>10</sup>. En annet problematisk forestilling er for eksempel at nattverdsbønnen i skriftlig eller muntlig form har vært en samlet helhet. Dette utelukker mulighetene for at de forskjellige elementene har kommet til underveis eller blitt tatt vekk. Mazza har for eksempel påpekt at jødiske bønner har vært enkeltdeler som har blitt satt sammen, og at det nok også er tilfelle når det gjelder kristen bønn. Dersom vi tenker oss at nattverden er satt sammen av små deler, og at det var slike varianter som ble praktisert i de to første århundrene, blir det nødvendig i langt større grad enn tidligere å vektlegge det materiale vi blant annet finner i de apokryfe skrifter. For eksempel er en felles akklamasjonsformel som "Amen" blitt benyttet ikke bare som avslutning på helheten slik vi finner det i østlige nattverdsbønner, men også som avslutning etter en individuell bønn slik vi finner i vestlige nattverdsbønner<sup>11</sup>. Dette kan også tyde på at forbindelsesleddene som vi finner som mellomledd i senere bønner

---

<sup>8</sup> Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. s. 5.

<sup>9</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). ss. 31-32.

<sup>10</sup> Taft, Robert F. "Comparative Liturgi Fifty Years After Baumstark". s. X 525.

<sup>11</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 141.

sannsynligvis ikke tilhører de eldste variantene. Både Sanctus og innstiftelsesordene kan ha vært en del av denne prosessen, og en videreføring av tradisjonen med å sette enkelte deler sammen. *Didache* 10, kan være et eksempel på en slik sammenslåing av jødisk takkebønn, lovprisning (2) og oppfordring til takkebønn<sup>12</sup>.

Det som ofte viser seg i teoridannelsen rundt tidlig liturgisk historie, er en utstrakt overbevisning om at det som eksisterte i det tredje og fjerde århundre også eksisterte i det første, det vil si at senere liturgi alltid har sin opprinnelse i tidlig liturgi. Dette har vist seg å være feil når det gjelder å forstå utviklingen av både dåp og nattverd. Det er derfor viktig å undersøke hver eneste tekst i Det nye testamentet med tanke på at det som er beskrevet sannsynligvis gjelder for en bestemt menighet eller gruppering av kristne, og at denne menigheten har en liturgisk forhistorie som ikke bare har satt sine spor i teksten, men også preget den liturgiske utformingen<sup>13</sup>.

Det vi sitter med av tekster er kun en brøkdel av hva som har eksistert. Man vet ikke hvorfor teksten er nedfelt i den rekkefølge den er i, hva som eventuelt er utelatt og hvorfor dette er gjort. Med dette i tankene er det et opplagt problem at så å si alle referanser til og all beskrivelse av kristen gudsdyrkelse i første århundre kommer fra Apostlenes gjerninger. Spørsmålet blir da om dette er beskrivelser som er allmenngyldige for kristne menigheter i andre halvdel av det første århundre eller beskrivelser av lokale nattverdsfeiringer<sup>14</sup>. Det vil eksempelvis være problematisk å finne svar på hvorfor brødsbrytelsen, etterfulgt av en lengre gudstjeneste, fant sted ved Troas etter midnatt, på ukens første dag (Apg 20:7-11). Var det en hendelse som gjenga en av variantene av nattverdsfeiringen eller ble den gjennomført på dette tidspunktet og i denne formen fordi Paulus skulle reise til Makedonia<sup>15</sup>. Oppstandelsesmotivet på veien til Emmaus i Luk 24,13-32, forteller om en nattverdsfeiring som foregår gjennom å holde en utlegning om Moses og profetene før måltidet; om dette skyldes en spesiell begivenhet eller var vanlig praksis, vet man heller ikke<sup>16</sup>. Det er sannsynlig at Det nye testamentet også på sin måte gir uttrykk for det mangfold som vi kan se eksempler på i *Didache*, *Den apostoliske tradisjon* og Justin Martyrs *Første apologi*.

---

<sup>12</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 142.

<sup>13</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 53.

<sup>14</sup> Haenchen, Ernst. *The Acts of the Apostles*. s. 354.

<sup>15</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 54.

<sup>16</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 55.

Et viktig moment i bruken av kildemateriale, og som i dag tas mer med i betraktningen enn tidligere, er at de kildene vi har til rådighet ble skrevet kanskje først og fremst for å fortelle om noe som var viktig for forfatteren og for å fremme hans forståelse av det. Kildene forteller oss dermed mer om forfatteren og hans samtid enn om nedarvet tradisjon, vi finner eksempler på dette både i kristen og rabbinsk litteratur.

Det har skjedd mye siden G. Dix i sitt verk *The Shape of liturgy* (1945) utformet et nytt paradigme for forståelsen av nattverdsliturgiens opprinnelse og utvikling, gjennom å ta utgangspunkt i Det siste måltid og dets rituelle praksis i stedet for i en rekonstruksjon av ordene Jesus ytret i den sammenhengen. Det viktigste er kanskje å sette nattverdsliturgien inn i en større kontekst, slik det har vært en hovedtendens i forskningen i det 20. århundre.

### **1.3 Forskningshistorisk gjennomgang: 19. århundre, Dix og nyere tid**

I denne forskningshistoriske gjennomgangen vil jeg forsøke å gi en oversikt over det tyvende århundres teorier om nattverdets opprinnelse og utvikling. Jeg vil også vektlegge den forandring som har funnet sted i retning av et bredere perspektiv, og et mer åpent syn på innflytelse fra andre kulturer og religiøse tradisjoner i nattverdsfeiringen. Det vil ligge utenfor oppgavens omfang å gå i dybden av all den forskningen som finnes om dette temaet.

Den forskningshistorisk kanskje største utfordringen i denne sammenheng kom i slutten av det nittende århundre med en gruppe forskere tilhørende Den religionshistoriske skolen (Religionsgeschichtliche Schule). De åpnet for tanken om annen kulturell og religiøs påvirkning enn den tidligere mest vektlagte apostoliske tradisjon. Forskeren Wilhelm Heitmüller (1869-1926) hevdet at Paulus' forståelse av nattverden hadde sin opprinnelse i hellenistisk tankegods<sup>17</sup>. Denne tradisjonen skal i første omgang ha forsøkt å knytte forbindelse mellom Paulus som tidlig hedningkristen og den samtidige greske mysteriekulten<sup>18</sup>. En annen som gjorde seg bemerket i denne sammenheng, var Gordon J. Bahr (20. århundre). Han var en av foregangsmennene når det gjaldt å ta utgangspunkt i både

---

<sup>17</sup> Heitmüller, Wilhelm. *Taufe und Abendmahl bei Paulus: Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung*.

<sup>18</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 21.



gresk-romersk kultur og jødiske og kristne måltidsriter for å oppnå en større forståelse av nattverdens opprinnelse og utvikling<sup>19</sup>.

Mangelen på originalt kildemateriale, manglende kunnskap om mangfoldet i jødisk og kristen religiøs praksis i de første århundrene, overbevisningen om en gjennomført utvikling fra enkelhet til mer komplekse sammenhenger og en utstrakt tro på at det allerede på et tidlig tidspunkt eksisterte fikserte jødiske og kristne riter, begrenset mulighetene for å finne korrekte svar. Leopold Zunz<sup>20</sup> (1794-1886) derimot, var den første som vektla en gradvis liturgisk utvikling gjennom historien, og Ismar Elbogen (1874-1943) påpekte variasjonen i nattverdsbønnene før de fikk sin endelige form<sup>21</sup>. Louis Finkelstein (1895-1991) hevdet at den opprinnelige teksten dannet en kjerne i den nye teksten. Når det var tale om flere varianter var det den delen de hadde felles som inneholdt den opprinnelige teksten. Den korteste teksten var den som sto originalversjonen nærmest<sup>22</sup>. Josef Jungmann (1889-1975) hevdet at det hadde eksistert tre forskjellige nattverdsbønner i bruk på et tidlig stadium, en som uttrykkes i *Den apostoliske tradisjon*, en fra tradisjonen rundt synagogen og en som bar preg av hellenistisk filosofi<sup>23</sup>.

Gjennom årene utviklet det seg en teori som tolket nattverden som en tradisjon som hadde sitt utgangspunkt i den jødisk liturgiske praksis. Denne teorien fikk stor tilslutning. Gustav Bickell (1838-1906) hevdet for eksempel at den første delen stammet fra jødisk morgenbønn og den andre delen fra påskemåltidet<sup>24</sup>. Paul Drews hevdet på sin side at den siste delen stammet fra et jødisk kveldsmåltid. Konklusjonen ble at nattverden stammet fra synagogepraksis og den jødiske måltidstradisjonen Birkat ha-mazon. Den første delen stammet fra jødisk morgenbønn og den andre delen fra påskemåltidet.

### 1.3.1 Gregory Dix (1901-52)

G. Dix framsatte i sitt verk *The Shape of the Liturgi* en teori om nattverdsliturgien som lenge var dominerende. Ifølge denne teorien ble nattverdsliturgien standardisert på et tidlig

---

<sup>19</sup> Bahr, Gordon J. "The Seder of Passover and the Eucharistic Words". ss. 181-202.

<sup>20</sup> Zunz, Leopold. *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*.

<sup>21</sup> Elbogen, Ismar. *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*.

<sup>22</sup> Finkelstein, L. "The Birkat ha-mazon". s. 224.

<sup>23</sup> Jungmann, Josef. *Missarum Sollemnia* se Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 118.

<sup>24</sup> Bickell, Gustav. *Messe und Pascha*.

tidspunkt i de fleste områder<sup>25</sup>. Dix hevdet at nattverdsliturgien i utgangspunktet stammet fra Det siste måltids syvfoldige mønster som på et tidlig tidspunkt ble modifisert til et firefoldig mønster. Dette mønsteret var slik: løfte frem brød og vin, velsigne begge, bryte brødet og dele brødet ut. Måltidet ble en selvstendig del kalt Agape, og nattverden ble flyttet til søndager og fungerte som et tillegg til en morgengudstjeneste etter mønster av jødisk synagogeliturgi. G. Dix' teori gjorde det nesten umulig å se på nattverdsritualet i et bredere perspektiv. Den delen av nattverdsriten som i følge Dix stammet fra jødisk synagogetradisjon, den såkalte "Ordets del", fulgte følgende faste mønster<sup>26</sup>: Velkomstbønn, tekstlesing, hymne, tekstlesing, preken, utsendelse for ikke-medlemmer, bønn, utsendelse og avslutning av gudstjenesten.

Det som først og fremst svekket denne teorien, var påpekningen av vår mangelfulle kunnskap om synagogeliturgi i det første århundre. Det antas at denne liturgien først ble standardisert rundt det fjerde århundre, og man må derfor regne med at det har forekommet et forholdsvis stort mangfold av jødiske liturgier. Det var for eksempel ikke i overensstemmelse med praksis i jødisk synagogetradisjon at ikke-medlemmer måtte forlate kirken på et tidligere tidspunkt enn medlemmer. Når det gjelder bruk av velkomstbønn og hymne mellom tekstlesinger, så er det ikke noe kristent kildemateriale som bekrefter en slik praksis før i det tredje århundre. Justin Martyr gir i sin *Første apologi* en av de første beskrivelsene av en nattverdsliturgi som kun inneholder tekstlesing, preken og bønn, spørsmålet om dette kan kalles en nattverdsliturgi må stå åpent. Konklusjonen må derfor bli at det vi ser av felles elementer i gudstjenesten og jødisk tradisjon kun er salmer, bønn, tekstlesing og preken<sup>27</sup>. Andre halvdel besto i følge Dix av det firefoldige liturgisk mønster, som representerte en sammenslåing av det syvfoldige<sup>28</sup>.

Syvfoldig mønster	Firefoldig mønster
Tok et brød	Offertoriet (ta brødet og vinen og løfte de frem sammen)
Takket	Be for brødet og vinen
Brøt det	Brødsbrytelse
Delte det ut	Kommunion (dele ut brødet og vinen sammen)
Tok en kalk	
Takket	
Delte vinen ut	

<sup>25</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 1.

<sup>26</sup> Dix, Gregory. *The Shape of the Liturgy*. s. 48.

<sup>27</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 123.

<sup>28</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 124.

Forandringen fra syvfoldig til firfoldig setter han i forbindelse med blant annet løsrivelsen fra det fulle nattverdsmåltidet. Dix hevdet videre at den tidlige nattverdsbønnen hadde utviklet seg fra Birkat ha-mazon, en takkebønn etter maten med fastlagt mønster. Videre hevdet han at nattverdsbønnen sto i nær relasjon til den jødiske berakah på bakgrunn av at åpningsdialogen i *Den apostoliske tradisjon*, "La oss takke Herren"- "Det er verdig og rett", var lik den velkomstbønnen som ble lest før takkebønnen. Han fant også likheter mellom andre del av Birkat ha-mazon og de takksigelsestemaer Justin Martyr og *Den apostoliske tradisjon* refererer til<sup>29</sup>. P. F. Bradshaw påpeker i denne sammenheng at takksigelse før skapelsen ikke eksisterte i den jødiske bønnen og at det fantes flere nattverdsbønner som ikke åpnet med takksigelse, og dermed brøt dette mønsteret. Forestillingen om at dette hadde sin opprinnelse i et ritual bestående av måltid og nattverd, mener han det ikke er dekning for i denne sammenhengen<sup>30</sup>. Hvert måltid de delte skulle gjøres til minne om Jesus, og det var ikke nødvendigvis et måltid som i form helt tilsvarte det siste måltid Jesus hadde med disiplene.

Tendensen til å anse andre kulturer, også den jødiske, som mindre betydningsfulle i denne sammenheng hadde gjort seg gjeldende helt fra det fjerde århundre, og dette har satt sitt preg på nattverdsforskningen og begrenset mulighetene for en dypere forståelse av dens historie. Dette gjelder helt fra Campegius Vitringa (1659-1722)<sup>31</sup> til Gregory Dix i nyere tid.

### 1.3.2 Gerard Rouwhorst (1950-)

Rouwhorst hevdet at det var umulig å forklare nattverdens opprinnelse ut fra en rent jødisk tradisjon fordi det hersker stor usikkerhet om datering og på grunn av den til dels ukritiske bruken av jødisk liturgisk litteratur. Det har vært et utstrakt ønske om å få denne teorien til å stemme, og det har ført til at man for eksempel har satt alle tidlige kristne nattverdsbønner i sammenheng med mønsteret i Birkat ha-mazon. Et annet og problematisk tema er innføringen av innstiftelsesordene i nattverdsbønnen som har blitt forklart av blant annet L. Ligier<sup>32</sup> ved å sammenligne innføringen av embolismer i betydningen innskutte tekster, bønner, i Birkat ha-

---

<sup>29</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 125.

<sup>30</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). ss. 125-126.

<sup>31</sup> Vitringa, Campegius. *De synagoga vetere*.

<sup>32</sup> Ligier, L. *De la Cène du Seigneur à l'eucharistie*.

mazon i store jødiske høytider<sup>33</sup>. Det problematiske ved denne teorien er at man i utgangspunktet har gått ut fra at innstiftelsesordene var en del av nattverdsliturgien på et svært tidlig stadium.

Det andre store spørsmålet er i følge blant andre Rouwhorst om teorien om nattverdens forbindelse til det jødiske påskemåltidet stemmer overens med virkeligheten, problemet her har vært vektleggingen av innstiftelsesordenes rolle. Når det gjelder Det siste måltid, og dets antatte forbindelsen til innholdet i det jødiske påskemåltid, så hviler hele teorien på jødiske kilder som etter all sannsynlighet stammer fra et mye senere tidspunkt enn Det nye testamentet<sup>34</sup>.

Rouwhorst ser likevel ikke helt bort fra en jødisk innflytelse i kraft av at kristendommen kom til og utviklet seg i en jødisk sammenheng, og at det trolig fantes nattverdsliturgier som var mer preget av jødiske måltids tradisjoner enn av Det siste måltid. Han nevner i den forbindelse blant annet bønnene *Didache* 9 og 10, som eksempler på tilknytning til Birkat hamazon. Et viktig poeng er også plasseringen av takksigelsen og velsignelsen i nattverden og i rituelle måltider som er spesielle for kristendommen og jødedommen, og som kun kan forklares gjennom en muntlig overføring fra jødiske tradisjoner<sup>35</sup>.

For å komme vekk fra den ensidige vektleggingen av innstiftelsesordene, og Det siste måltid, og for å få et bredere perspektiv på hva som kan ha påvirket nattverdsliturgiens utforming, har flere og flere forskere tatt for seg symposietradisjonen som et kulturelt og religiøst fenomen. Dette åpner perspektivet for en sosiologisk dimensjon som kan være med å gi oss et mer fullverdig bilde av måltidstradisjoner i tiden. Denne dimensjonen har tidligere vært nærmest fullstendig tilsidesatt til fordel for teksttolkningen. Det er i følge Rouwhorst særlig to ting å merke seg i denne sammenhengen. For det første er det lett å falle i samme felle som når man søker nattverdens opprinnelse i den jødiske tradisjon, det vil si å bruke kilder som spenner for vidt både historisk og geografisk, som eksempel på slike kilder nevner Rouwhorst Platon, Plutark, Petronius, Filon av Aleksandria, Qumran-samfunnet og rabbinske miljøer<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Ligier, L. "Les origines de la prière eucharistique: de la Cène du Seigneur à l'Eucharistie".

<sup>34</sup> Rouwhorst, Gerard. *The Roots of the Early Christian Eucharist*. ss. 300-301. Rouwhorst refererer her til en studie av J. Jeremias i 1967 og kritikken av denne teorien videreført av Stemberger 1987.

<sup>35</sup> Rouwhorst, Gerard. *The Roots of the Early Christian Eucharist*. s. 302.

<sup>36</sup> Rouwhorst, Gerard. *The Roots of the Early Christian Eucharist*. s. 303.

Han påpeker videre vanskeligheten med å skille det profane og det hellige i måltidsfeiringer, dessuten at det er viktig å skille de forskjellige typene måltider fra hverandre og se nøyer på hvert enkelt av dem. Det er derfor viktig å se nærmere på både de sosiale og de religiøse dimensjonene ved måltider, og ha et vidt perspektiv på opprinnelse og utvikling av nattverdsriten for å kunne danne seg et helhetlig bilde. Det er også svært viktig at man i jakten på røtter ikke glemmer det særegne kristne som ikke nødvendigvis kan spores tilbake til noen bestemt kilde. Det kan blant annet være interessant å ta for seg rituelle bevegelser, for eksempel brødsbrytelsen som helt fra starten var et svært viktig ritual (1 Kor 10.61, Luk 24,30, Apg 2,42, 46; 20,7, *Didache* 14,1), og som vi ifølge Rouwhorst ikke finner noen parallell til verken i den jødiske tradisjon, som mer vektlegger velsignelsen av brødsbrytelsen, eller i symposietradisjonen<sup>37</sup>.

### 1.3.3 Bryan Spinks (1948- )

B. Spinks stiller seg motstridende til den såkalte egyptiske teori som blant annet Dix er talsmann for. Han har i stedet beskjeftiget seg med den jødiske opprinnelsen til Sanctus<sup>38</sup>, og han mener å finne spor av Sanctus helt tilbake til Origenes' skrifter tidlig i det tredje århundre<sup>39</sup>. E. C. Ratcliff påpeker også i sin forskning rundt Sanctus at den i noen sammenhenger ser ut til å ha vært en del av nattverdsriten og i andre ikke<sup>40</sup>. Begge disse teorier underbygger påstanden om stor variasjon innen liturgien og en aksept av mangfoldet. Han forestiller seg at Sanctus opprinnelig kommer fra synagogetradisjonen, fra jødisk Merkavah-mystisisme eller fra en bibelsk uttrykksform ispedd jødisk innflytelse. Andre forskere som Robert Taft konkluderte på samme måte: Sanctus var en del av den egyptiske anaforaen fra og med siste del av det tredje århundre. Det spredde seg til Antiokia, og kom til uttrykk som en kristnet utgave av jødisk synagogetradisjon<sup>41</sup>.

Både Robert Taft og Maxwell Johnson påpeker at Den Hellige Ånd ble ansett som innvieren i den syriske tradisjonen, mens man i den greske tradisjonen mer forholdt seg til Den Hellige Ånd som sønn av Logos. Det kan se ut som om de eneste kilder som man antar stammer fra

---

<sup>37</sup> Rouwhorst, Gerard. *The Roots of the Early Christian Eucharist*. s. 306.

<sup>38</sup> Spinks, Bryan D. "The Jewish Sources for the Sanctus". ss. 168-79.

<sup>39</sup> Dix, Gregory. "Primitive Consecration Prayers". ss. 261-83 og Dix, Gregory. *The Shape of the Liturgy*. s. 165 og Kretschmar, George. *Studien Zur fruhchristlichen Trinitetstheologie*. ss. 180, 182.

<sup>40</sup> Ratcliff, E. C. "The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora". ss. 29-36, 125-34.

<sup>41</sup> Taft, Robert F. "The Interpolation of the Sanctus into The Anaphora". (1991) ss. 281-308 og (1992) ss. 83-121.

før det fjerde århundre som refererer til Den Hellige Ånd er *Didascalia Apostolorum*, som reflekterer syriske tradisjon, og *Den apostoliske tradisjon*<sup>42</sup>. Selv om man går ut fra at Sanctus ble benyttet allerede på et tidligere tidspunkt i daglige bønner, har for eksempel Gabriele Winkler lansert en teori basert på apokryfe manuskripter som går ut på at Sanctus først ble benyttet i kristen sammenheng i forbindelse med syriske innvielsesriter<sup>43</sup>. Problemet er at det er usikkert om det egentlig finnes en original utgave av syrisk epiklese, det vil si bønn om innvielse av nattverdselementene. Det syriske epikletiske materiale som foreligger inneholder nemlig henvisninger ikke bare til Den Hellige Ånd men også til de åndelige speilbilder av fysiske elementer, for eksempel ”*waters from the living waters*” (Tomas gjerninger 52) og til olje (Tomas gjerninger 121)<sup>44</sup>. Dette kan indikere en form for primitiv epiklese som er mer omfattende, men som etter hvert kuttet ned på for til slutt å ende opp kun som en påkallelse av Den Hellige Ånd. Det er også usikkert om Sanctus og epiklese i utgangspunktet har sitt utspring i sammenheng med dåp. Det er mye som tyder på Sanctus og epiklese utviklet seg parallelt, og at de ble en del av nattverdsriten og dåpsriten på samme tid<sup>45</sup>.

### 1.3.4 Enrico Mazza (1940-)

Mazza utgav en rekke publikasjoner om forskjellige aspekter ved nattverdsbønner gjennom 1970- og 1980-tallet. Mazzas utgangspunkt var en teori som hevdet nattverdsbønnens opprinnelige tredeling, to takksigelser og bønnfallelse<sup>46</sup>. Mazza har gitt et større perspektiv på problematikken rundt nattverdsbønnens opprinnelse i jødisk tradisjon enn de fleste andre. Blant annet ved å arbeide seg gjennom Birkat ha-mazon, *De apostoliske konstitusjoner* 7, og videre gjennom *Didache* til jødiske velsignelsesriter over brød og vin, pekte han ut Yotzer, en av velsignelsene før Shema i jødisk morgenbønn, som den sikre kilden til nattverdsbønnen i *Strasbourg-papyrusen*<sup>47</sup>. Han satte spørsmålstegn ved at den tidlige nattverdsbønn opprinnelig hadde vært en helhet som beveget seg fra en innledende dialog for så å ende opp i doksologi. Jødisk velsignelse over brød og vin besto ikke av en sammensatt velsignelse av disse elementene, men var, som i Birkat ha-mazon og *Didache* 10, i følge Mazza satt sammen av

<sup>42</sup> Taft, Robert F. *From Logos to Spirit*. ss. 489-502 og Johnson, M. E. *The Prayers of Sarapion of Thmuis* ss. 233-52.

<sup>43</sup> Winkler, Gabriele, “Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen HochGebet”. ss. 214-31 se Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 137.

<sup>44</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 137.

<sup>45</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 137.

<sup>46</sup> Han fortsatte argumentasjonen i *La Structure des Anaphores alexandrine et antiochienne*, Irenikon 67 (1994), ss. 5-40. Se Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 138 n. 94.

<sup>47</sup> Mazza, Enrico. *The Origins of the Eucharistic Prayer*. ss. 194-6.

tre separate enheter og med tydelig valgfrihet til hvilken form bønnen skulle ha<sup>48</sup>. Det har tydeligvis vært viktig i Mazzas forskning om nattverden å innbefatte flere ikke-kristne liturgier og tradisjoner i søken etter nattverdens egentlige opprinnelse og utvikling.

### 1.3.5 Paul F. Bradshaw

P. Bradshaws stiller seg kritisk til å finne nattverdens røtter i annen tradisjon. Han tolket dette som et ledd i bestrebelsene på for enhver pris å spore innstiftelsesordene tilbake til tidlig kristen tid, og en vegring mot å akseptere at nattverden like godt kunne ha sitt utgangspunkt i de første kristnes ønske om å lovprise Gud. Han hevdet også at nattverden og måltidet skilte lag på et mye senere tidspunkt enn tidligere antatt, og at forståelsen av brød og vin som Jesus' legeme og blod gitt som offer for de troende ble tidlig mer dominerende enn forståelsen av forholdet til Jesus' kjøtt og blod som livgivende næring<sup>49</sup>. Det Bradshaw var enig i, var at det hadde eksistert et stort mangfold av nattverdsfeiring i det første århundre<sup>50</sup>. Han hevdet videre at dette mangfoldet kunne synliggjøres gjennom tre hovedvarianter. 1. Variasjon i det rituelle mønsteret, det vil si hva som kom først når det gjaldt utdeling av elementene, brød og vin eller vin og brød, brød og vin samtidig, eller bare brød uten vin. 2. Variasjon i selve nattverdselementene, det vil si spørsmålet om det ble benyttet brød og vin, brød og vann, brød alene eller brød sammen med andre typer matvarer. 3. Variasjon i ritens mening, det vil si om riten hadde direkte tilknytning til Jesus' legeme og blod. Det har gjennom nyere forskning vist seg å være et utall kombinasjoner av disse tre hovedvariantene som utgjorde nattverdspraksis i det første århundre<sup>51</sup>.

Bradshaw påpeker riktig nok at selv om både jødiske og kristne religiøse grupperinger var til dels lukkede for omverdenen, så levde de i et fellesskap og i et samfunn. Disse grupperingene ble dermed frivillig eller ufrivillig utsatt for påvirkning, og det er kun gjennom en aksept av og kunnskap om den påvirkningskraften som må ha gjort seg gjeldende fra andre religiøse og kulturelle tradisjoner at det kan utvikle seg en større forståelse for nattverdets historie<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 138.

<sup>49</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 3.

<sup>50</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 2.

<sup>51</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 2.

<sup>52</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). ss. 21-22.

## 2 PRIMÆRKILDER

Valget av primærkilder har vært gjort på det premiss at de skulle representere et utsnitt av mangfoldet i nattverdsfeiringen i tidlig kristendom. Det nye testamentet med de tre synoptiske evangelier og Apostlenes gjerninger vektlegger først og fremst Jesus' siste måltid med disiplene. *Didache*, gjengir en forståelse av nattverden som ikke bunner i den oppfatning at nattverden kun refererer til Det siste måltid og Justin Martyrs *Første apologi*, som foruten å regnes for å være det første skriftet som beskriver en hel nattverd med innstiftelsesordene nevnt, henvender seg til andre lesere enn jøder og jødekristne for å forklare og beskrive kristendommen. *Den apostoliske tradisjon* gir et ganske annet bilde av religiøs praksis og tankegang i sin beskrivelse av lokale nattverdsfeiringer, og gir dermed nok et uttrykk for mangfoldet av nattverdsriter som eksisterte.

### 2.1 *Det nye testamentet*

Jeg skal behandle selve tekstene i Det nye testamentet på en grundigere måte i kapittel fire. Måltid i tidlig kristendom, og vil derfor nå konsentrere meg om bruken av Det nye testamentet som kildemateriale til nattverden. Jeg vil også kaste et blick på hva andre forskere har ment om påliteligheten av de nytestamentlige tekstene som historisk dokumentasjon. Tatt i betraktning den store mengde forskningsmateriale som er utgitt i studiet av forskjellige aspekter ved gudsdyrkelse i Det nye testamentet og oppgavens begrensede omfang, kan dette bare bli et omriss av noen teorier. Jeg vil først og fremst konsentrere meg om de tre synoptiske evangeliene og 1. Korinterbrev og deres beskrivelse av Det siste måltid.

Et stort spørsmål forskere imellom har vært og er i hvor stor grad Det siste måltid i Matt 26, 17-30, Mark 14,12-26, Luk 22,7-38 og 1 Kor 11,23-6 er en pålitelig historisk kilde for nattverden. Rudolf Bultmann hevder at det er trolig at Jesus holdt et siste måltid med disiplene, men at beskrivelsene av dette måltidet er påvirket av den første kristne kirke og at de dermed ikke kan fortelle oss noe om nattverdens historiske røtter<sup>53</sup>. Vektleggingen av bruken av innstiftelsesordene er et eksempel på det sterke ønsket blant forskere om å finne kontinuitet i utviklingen av nattverdsliturgien. Det er som kjent ingen bevis for liturgisk bruk

---

<sup>53</sup> Påstanden er hentet fra Bultmann, R. *Theology of the New Testament*. ss. 144-51.



av innstiftelsesord før i det fjerde århundre. Før den tid kan det virke som innstiftelsesordene hadde et mer kateketisk enn liturgisk formål, men siden Verba har vært benyttet i de kristne felleskap hvor det har blitt feiret nattverd, kan de ha hatt en viss påvirkning på hvordan historien om Det siste måltid ble referert til<sup>54</sup>.

Det har vært delte meninger om hvilken tekst som er nærmest en historisk gjenfortelling. J. Jeremias har holdt Markus med Jesus' ord over brød og vin som den mest historisk korrekte<sup>55</sup>. Heinz Schurmann mente at Lukasevangeliet var det som best hadde ivaretatt historiske detaljer gjennom vektleggingen av eskjatologien<sup>56</sup>. Forskning i nyere tid gjort av Xavier Leon-Dufour har påpekt at det i alle tradisjoner sannsynligvis eksisterer både nye og gamle elementer<sup>57</sup>.

De fleste forskere er enige om at de fortellingene vi finner i Det nye testamentet er basert på to varianter av Det siste måltid. Markus og Matteus som antas å ha sin opprinnelse i en jødiske tradisjon fra Jerusalem, og Lukas og Paulus som hører mer hjemme i en hellenistisk tradisjon fra Antiokia<sup>58</sup>: Den ene var inspirert av jødisk synagogegudstjeneste, og den andre hentet inspirasjon fra Jesus' siste måltid med disiplene. Hans Lietzmann hevder i sitt store verk *Messe und Herrenmahl*<sup>59</sup> at den første varianten hadde et eskjatologisk perspektiv og representerte forventningen om Den messianske bankett. Den benyttet ikke innstiftelsesordene, ikke vin (intinksjon) og var ikke relatert til Det siste måltid. Vi finner en beskrivelse av denne varianten i Apg 2,42:

*”Trofast holdt de seg til apostlenes lære og samfunnet, til brødsbrytelsen og bønnene”* (Apg 2,42).

Den andre varianten representerte et minnemåltid over Jesus' død, som sprang ut av Paulus' forståelse av at nattverdens stammet fra Det siste måltid. Den var ment å være en gjentagende liturgisk rite i ettertiden, bar preg av en hellenistisk offerrite, og er i følge H. Lietzmann referert til i Luk 22,19 og 1 Kor 11,24-25.

---

<sup>54</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). ss. 62-63.

<sup>55</sup> Jeremias, J. *The Eucharistic Words of Jesus*.

<sup>56</sup> Schürmann, Heinz. *Eine quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmalsberichtes Lk 22,7-38*.

<sup>57</sup> Leon-Dufour, Xavier S. J. *Sharing the Eucharistic Bread*. ss. 82-5, 96-8, 158-9.

<sup>58</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 3.

<sup>59</sup> Lietzmann, Hans. *Mass and Lords Supper: A Study in the History of Liturgy* og Lietzmann, Hans. *Messe und Herrenmahl: Eine Studie Zur Geschichte der Liturgie*.

*”Så tok han et brød, takket, brøt det, gav dem og sa: Dette er mitt legeme, som gis for dere”*  
(Luk 22,19)

*”Takket, brøt det og sa: Dette er mitt legeme, som er for dere. Gjør dette til minne om meg”*  
(1 Kor 24-25)

En som delte denne teorien var Ernst Lohmeyer som skilte mellom en galileisk tradisjon, knyttet til Jesus og disiplene, og en Jerusalem-tradisjon der Det siste måltid representerte et minnemåltid<sup>60</sup>. Leon-Dufour talte om en dobbel tradisjon, det vil si Det siste måltid både som kultisk tradisjon og som minnetradisjon<sup>61</sup> på linje med påskemåltidet. Det mange kan enes om, er at det i den tidligste kristne kirke var det eskjatologiske aspekt som var dominerende i nattverdspraksisen, og at dette ble slått sammen med det anamnetiske aspektet i den tidlige palestinske tradisjon<sup>62</sup>. Det kommer med andre ord tydelig til uttrykk en felles overbevisning om to hovedtradisjoner av nattverdsfeiring, en som var preget av jødisk innflytelse, og en som var preget av en mer hellenistisk innflytelse. Det store mangfoldet av nattverdsriter kan derfor sees på bakgrunn av disse to hovedretningene, elementer av dem blandet sammen og inspirasjon fra hellenistisk kultur.

Tatt i betraktning den viktige plasseringen måltidstradisjonen hadde i gresk-romersk kultur er det ikke vanskelig å forestille seg at Jesus innstiftet et måltidsfellesskap som motvekt til det jødiske og hedenske måltidsfellesskap som i kraft av å oppstå i en flerreligiøs kulturell sammenheng representerte en videreføring av, men også et brudd med, gamle tradisjoner. I følge noen forskere, blant annet Walter Bauer, eksisterte det ikke en ordets gudstjeneste i kristendommens spede begynnelse<sup>63</sup>, men som Georg Kretschmar påpeker så besto den tidlige kristne gudstjenesten av kveldsmåltid og dåp<sup>64</sup>. Både Justin Martyr og Hippolytos beskriver også som tidligere nevnt en nattverdsfeiring i forbindelse med dåp og en i forbindelse med ordinasjon. Begge vektlegger det syvfoldige mønster, men påpeker at nattverdsbønnen kun er

---

<sup>60</sup> Lohmeyer, Ernst. ”Vom Urchristlichen Abendmal“. (1937) ss. 168-227, 273-312 og (1938) ss. 81-99. Lohmeyer, Ernst. ”Das Abendmal in der Urgemeinde“. ss. 217-52.

<sup>61</sup> Leon-Dufour, Xavier S. J. *Sharing the Eucharistic Bread*. ss. 90ff.

<sup>62</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 67.

<sup>63</sup> Bauer, Walter. *Der Wortgottesdienst der ältesten Christen*. s. 155-209.

<sup>64</sup> Kretschmar, Georg. ”Abendmal III/1“. s. 58-58 og Kretschmar, Georg. ”Abendmahlsfeier I“. s. 229-278.

en modell og at biskopen kan velge sin tekst etter eget ønske, noe som tyder på en ganske stor frihet i valg av liturgisk form<sup>65</sup>.

## 2.2 *Didache*

*Didache* eller De tolv apostlers lære er en samling skrifter som ble funnet i 1875 av erkebiskop Bryennios i Jerusalem og utgitt for første gang i 1883<sup>66</sup>. Det er ikke en homogen tekst, men den består av en samling av tidligere skrifter av ukjent forfatter(e). *Didache* er regnet for å være den eldste kjente kirkeorden og en viktig kilde til å forstå kristendommens tidlige historie. Tekstene i *Didache* kan deles i tre kapitler og omhandler følgende: Kapittel 1-6, ”*Livets vei og dødens vei*”, med en avsluttende formanings. Innholdet gir uttrykk for en morallære velkjent både for jødedom og tidlig kristendom. Kapittel 7-15, ”*Den rette orden*”, inneholder liturgiske riter og kirkelige forskrifter. Disse kapitlene fungerer som en lærebok om kirkens liv og om episkopale og diakonale oppgaver, kort sagt forskrifter om liturgi og menighetsliv. Kapittel 16 er en eskjatologisk formanings.

Mange anser skriftet for å være en videreføring av den menighetsbelæring som vi finner i Paulus’ brev til menighetene i Det nye testamentet. Skriftet dateres til mellom midten av første og midten av andre århundre, mellom år 60 til 150. J. P. Audet påpeker at det som refererer til Jesus’ ord, kan det være eldre enn Matteusevangeliet som regnes å være fra år 60 e.Kr<sup>67</sup>. *Didache* har blitt ansett som et jødisk eller et kristent-sekterisk skrift. De langt fleste vil hevde at det stammer fra et jødekristent miljø i Syria ikke minst på grunn av sine likhetstrekk med deler av teksten i Matteusevangeliet<sup>68</sup>. Både nattverdssynet og nattverdsstrukturen i *Didache* har medført at manuskriptet ikke har vært vektlagt som kilde for nattverdsliturgi i så stor grad som det fortjener, først og fremst fordi det skiller seg veldig ut fra det som senere skulle bli en standardisert rite. Selve eksistensen av dette manuskriptet er et mysterium med tanke på at vi befinner oss i en tid hvor så å si alt ble overført i muntlig tradisjon. Bradshaws forklaring på det er at dens opprinnelige formål kan ha vært å fungere

---

<sup>65</sup> Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. s. 33.

<sup>66</sup> Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. s. 20.

<sup>67</sup> Audet, J.P. *Le Didache: Instruction des Apotres*. Se Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. s. 20.

<sup>68</sup> *Didachè* i Baasland, Ernst og Hvalvik, Reidar (eds). *De apostoliske fedre*. ss. 19-20.

som liturgisk hjelp for lærere og profeter som ikke hadde den nødvendige teologiske kompetanse for å avholde nattverd<sup>69</sup>.

### 2.3 *Justin martyr*

I Justin Martyrs *Første apologi* finner vi et forsvar for og en presentasjon av den kristne tro, dedikert til keiser Antonius Pius (år138-161). Teksten regnes å være fra rundt år 150 e.Kr, og gir en beskrivelse av nattverden i forbindelse med dåp og søndagsgudstjeneste. Skriftet er regnet for å være den første nedskrevne kilden som beskriver en nattverd som ikke er etterfulgt av dåp og som er utskilt fra et fullt måltid. Det som særpreger Justins *Første apologi*, er at den først og fremst henvender seg til hedninger som dyrket forfedrenes guder eller holdt seg til statsreligionen i Romerriket<sup>70</sup>. Hovedspørsmålet i Det nye testamentet er hvem Jesus var, og hva hans oppgave i verden handlet om. Både formen og språket Justin benytter er derimot med hensikt forståelig for de som ikke tar Jesus for gitt, det vil si mennesker med en helt annen religiøs bakgrunn. Dette sies også å ha vært bakgrunnen for at han valgte en sokratisk metode når det gjaldt å spre sitt budskap, og det preger hans filosofiske vinkling i beskrivelsen av kristendommen som den sanne filosofi og Kristus som det sanne Logos<sup>71</sup>.

### 2.4 *Den apostoliske tradisjon*

Tidligkristne kirkeordener gir seg ut for å være autoritative, apostoliske retningslinjer for liturgisk praksis, kirkelig organisasjon og moralske anliggender. De er dermed en god kilde til kunnskap om religiøs praksis og tankegang. Før attenhundretallet var det kun en anerkjent kilde av apostolisk karakter, *De apostoliske konstitusjoner*<sup>72</sup>, som for første gang ble publisert i 1563. På 1800-tallet derimot så en strøm av slike tekster dagens lys. J.W. Bickell utgav en gresk tekst i 1843 som han kalte *Den apostoliske kirkeorden*<sup>73</sup>, og Henry Tattam utgav i 1848 et tredelt verk sammensatt av Bickells *Apostoliske kirkeorden*, et ukjent verk som fikk navnet

---

<sup>69</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. ss. 38-39.

<sup>70</sup> Justin martyr. *Første apologi*. s. 7.

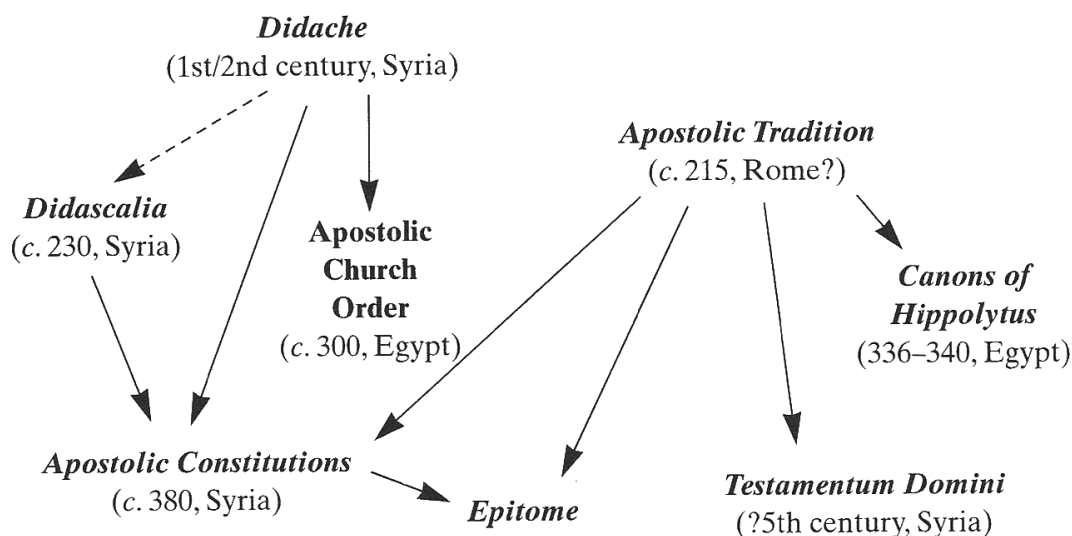
<sup>71</sup> Justin martyr. *Første apologi*. s. 33.

<sup>72</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 73.

<sup>73</sup> Bickell, J. W. *Geschichte des Kirchenrechts I*. ss. 107-32.

*Den egyptiske kirkeorden* og siste bok (8) av *De apostoliske konstitusjoner*<sup>74</sup>. Paul de Lagarde utgav i 1854 et dokument vi kjenner som *Didascalia Apostolorum*, og i 1856 kom en syrisk oversettelse av *Den apostoliske kirkeorden* og en gresk tekst kjent under navnet *Epitome* av *Den apostoliske konstitusjon 8* eller *De hellige apostlers konstitusjon* av Hippolyt<sup>75</sup>. Daniel von Haneberg utgav i 1870 det som var antatt å være Hippolytos kirkeorden<sup>76</sup>, og i 1875 oppdaget som sagt Philotheos Bryennios den eneste kjente greske tekst av *Didache*.

Etter det tyvende århundre har det kun vært funnet noen nye bruddstykker av tekster, men disse har igjen øket forståelsen for innholdet i disse skriftene. Hva slags innbyrdes forhold disse tekstene eventuelt hadde, var lenge et stort spørsmål, men det var tydeligvis flere forbindelseslinjer mellom noen av dem. Alle teoriene rundt dette spørsmålet blir for omfattende å gå inn på her, det er likevel viktig å nevne Eduard von der Goltz som i 1906 foreslo at den antatt tapte anonyme teksten disse skriftene stammet fra var *Den apostoliske tradisjon* av Hippolytos<sup>77</sup>.



Figur hentet fra Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship*. s. 76.

*De apostoliske konstitusjoner* inneholder *Didascalia Apostolorum* (Bok 1-6) etter mønster av *Didache* (Bok 7) og *Den apostoliske tradisjon* (Bok 8) som sannsynligvis stammer fra slutten

<sup>74</sup> Achelis, Hans. *The Apostolic Constitutions or the Canons of the Apostles in Coptic with an English Translation*. Se Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 73 n. 2.

<sup>75</sup> Lagarde, P. A. de. *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae*. ss. 1-23.

<sup>76</sup> Haneberg, Daniel von. *Canones S. Hippolyti arabice*. Se Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 75 n. 5.

<sup>77</sup> Goltz, Eduard F. von der. 'Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen' ss. 141-57.

av det tredje århundre. *Den apostoliske tradisjon* omhandler ordinasjon av biskoper, presbytere og diakoner og et forslag til nattverdsbønn for påtroppende biskoper, kristen innvielse og dåpsrite med etterfølgende nattverd. Siste del av verket omhandler forhold rundt fellesmåltidet, daglig bønn, faste, og bruk av korstegnet. Teksten er fragmentarisk og det er hovedsakelig Gregory Dix og Bernard Botte som har rekonstruert teksten blant annet ut fra de forskjellige og høyst variable oversettelsene som er gjort<sup>78</sup>.

Nyere forskning gjennom blant annet Marcel Metzger har sett med nye øyne på dette manuskriptets opprinnelse<sup>79</sup>, og erkjenner at dette manuskriptet ikke er forfattet av en person, men er en del av det man kan betegne som *levende litteratur*<sup>80</sup>. Bekreftelsen på teorien om en sammensatt tekst mener han å finne i manglende logisk progresjon i tekstene, motsigelser, gjentagelser, lite sammenheng og tegn på at forskjellige kristne tradisjoner er blandet sammen<sup>81</sup>. Dette gjelder også i beskrivelsen av forskjellige ritualer, for eksempel i den nattverden som er beskrevet og som mest sannsynlig speiler nattverdspraksis fra forskjellige lokale tradisjoner. Et viktig forskningshistorisk gjennombrudd står Rene Georges Coquin for da han daterte Hippolytos' kanoniske skrifter til ca 336-340, og dermed plasserte dem som den første tekst avledet av *Den apostoliske tradisjon*<sup>82</sup> basert på denne utgaven i P.F. Bradshaws "Hippolytos kanoniske skrifter"<sup>83</sup>. Denne teorien eksisterer fremdeles. Hvor den er nedskrevet er omstridt, flere antar at den stammer fra en tapt koptisk utgave som var oversatt fra gresk<sup>84</sup>.

---

<sup>78</sup> Dix, Gregory. *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus*. (1937) og Dix, Gregory. *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus*. (1968) og Botte, Bernard. *La Tradition apostolique de saint Hippolyte*.

<sup>79</sup> Metzger, Marcel. "Nouvelles perspectives pour la pretendue Tradition apostolique". ss. 241-59.

<sup>80</sup> Magne, Jean. *Tradition Apostolique sur le charismes et Diataxeis des saint Apotres*. ss. 76-7.

<sup>81</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 83.

<sup>82</sup> Coquin, R.G. "Les Canons d'Hippolyte".

<sup>83</sup> Bradshaw, Paul F. "The Canons of Hippolytus".

<sup>84</sup> Brackmann, Heinzgerd. "Alexandreia und die Kanones des Hippolyt".

### 3 MÅLTIDET I GRESK OG TIDLIG JØDISK TRADISJON

Jeg vil først presentere den gresk-romerske bankettradisjonen og noen tanker rundt måltidsriten som sosial institusjon og religiøs tradisjon for så å gå mer i dybden av noen enkelte typer måltider som Den jødiske bankett, Den messianske bankett, Offerbanketten og feiring av overgangsriter. Det vil deretter komme en gjennomgang av påskemåltidet, Birkat ha-mazon, Hodya, Zeba Todah og Qumran-tradisjonen.

*”What sacrifice is acceptable to the gods without the participants in the feast”* (Dio Chrysostom, *Orations* 3: 97 (104 e.Kr)<sup>85</sup>.

Måltidet i den gresk-romerske verden var et kjent sosialt fenomen og en sosial institusjon i perioden fra 300 f.Kr. til 300 e.Kr, fra Aleksander den store til Konstantin<sup>86</sup>.

Når mennesker skulle møtes, var måltidet det sentrale høydepunkt og det kunne ha religiøs, sosial eller politisk karakter. Måltidene var dessuten en omgangsform som var akseptert av alle former for etniske og religiøse retninger i tiden. Et problem i forholdet til måltidstradisjonene har vært at mange forskere har valgt å se bort fra deres betydning som referanse og historisk kilde til den kristne nattverds liturgien. De ser dermed også bort fra den kjensgjerning at alle uansett religiøst ståsted var under påvirkning av en felles kultur.

*”Derfor, mine brødre: Når dere kommer sammen for å spise...”* (1 Kor 11,33 50 e.Kr.)

Det er vanskelig å vite helt nøyaktig hvordan disse måltidene utspant seg da det etter all sannsynlighet ligger en idealisering gjemt i beskrivelsene av dem. Dette gjelder sannsynligvis også beskrivelsene av måltider både i Det nye testamentet og annen litteratur om emnet, vi må derfor ta et forbehold med tanke på dette. Det som er tydelig er at måltidene, med unntak av noen lokale varianter, stort sett fulgte det samme mønster som det tradisjonelle kveldsmåltidet. De hadde samme symbolverdi uavhengig av etnisk tilhørighet og religiøs overbevisning<sup>87</sup>. Bankettradisjonen var bygget opp rundt en ideologi og en sosial kode, og fulgte en spesiell form. Den ideologi og sosiale kode som dannet bakgrunnen for banketten omhandlet hva slags verdisystem og etisk fundament som lå til grunn. Hvilken utforming

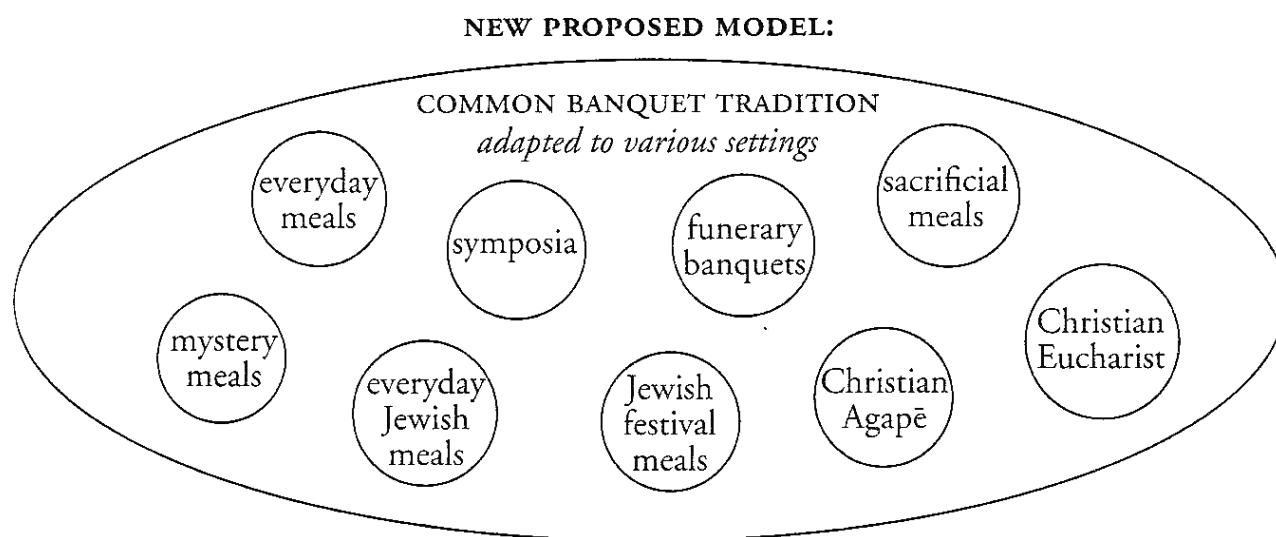
---

<sup>85</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 1.

<sup>86</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 8.

<sup>87</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 3.

måltidet hadde henseiler på hvordan måltidet var planlagt og gjennomført. De forskjellige reglene som gjaldt fortalte folk hvordan de skulle oppføre seg under disse sammenkomstene. Det etiske aspektet fremhevet også en viss ansvarlighet overfor dem man delte bord med og dermed etablerte et vennsforhold til. Måltidet fungerte som en sosial kodeks for å uttrykke et sosialt hierarki, og må i den forbindelse ha hatt en både inkluderende og ekskluderende funksjon. For eksempel kunne ikke barn, kvinner og slaver delta, et aspekt som ikke eksisterte i den første kristne nattverdsfeiring, hvor alle var ansett like overfor Gud. De jødiske renhetsforskrifter hadde noe av den samme funksjonen ved at de gjorde felles måltider med andre religiøse retninger vanskelig på grunn av reglene om hva som kunne spises, og hvem man kunne dele bord med. Smith forestiller seg en modell for måltidstradisjon som bygger på den tanke at disse forskjellige måltidene alle på hver sin måte hørte hjemme under bankettradisjonen og ikke, som tidligere antatt, at hver måltidsform sto for seg selv uten en bakenforliggende tradisjon som knyttet dem sammen<sup>88</sup>.



Figur fra Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 3.

De fleste gresk-romerske måltidsvariantene kan sies å inneholde både en sekulær og en religiøs side som til sammen dannet en helhet. Det kan virke som om de aller fleste måltider inneholdt en form for takksigelse og offerhandling. Det som gjennom tidene har karakterisert et kristent måltid som sakrament, er for det første at selve måltidshandlingen inneholdt en iboende kraft som kunne virke forvandlende og for det andre, referansen til Jesus' legeme og blod. Andre måltider som henvendte seg direkte til en guddom gikk under benevnelsen hellig

<sup>88</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 3.



måltid eller kultmåltid, og Den messianske banketten som jeg vil komme tilbake til senere, refererer til det måltid mennesket skal dele med Gud i det kommende Gudsriket, og er tydelig bærer av et eskjatologisk perspektiv.

Tidligere forskning har gått ut fra en direkte sammenheng mellom påskemåltidet og nattverdstradisjonen, noe som altså har vist seg å være et litt for snevert utgangspunkt for å forstå nattverdens opprinnelse og utvikling. Opprinnelsen til den kristne nattverd har, som sagt, ut fra nyere forskning vist seg å være mer sammensatt enn tidligere antatt. Det har sannsynligvis vært flere ulike måltider som hver på sin måte influerte den kristne nattverden og som fikk følger for utforming og vektlegging av innhold. Rester av dette kan vi i dag gjenfinne blant annet i forskjellene mellom nattverdsliturgien i øst- og vestkirken.

En viktig forandring som etter hvert fant sted i den gresk-romerske bankettradisjon angikk tidspunktet for når måltidet skulle inntas. I homerisk tradisjon var det tre måltider per dag, morgenmåltid (ariston), kveldsmåltid (dorpos), og hovedmåltidet (deipnon)<sup>89</sup>. Hovedmåltidet ble i det 5.-6. århundre flyttet til kvelden, middagsmåltidet fikk navnet ariston, og morgenmåltidet fikk navnet akratisma. Det er interessant i denne sammenheng at dette kveldsmåltidet besto av brød dypet i ublandet vin (akratos)<sup>90</sup>. Kveldsmåltidet utviklet seg etter hvert til en middag og en større sosial begivenhet, en bankett<sup>91</sup>.

Den romerske bankett besto av frokost (ientaculum), middag (prandium), og kveldsmåltid (cena)<sup>92</sup>. Også for romerne var kveldsmåltidet en stor sosial begivenhet. Symposium, opprinnelig et annet navn for bankett, betegnet avslutningen på eller overgangen til neste eller siste rett. Den fulgte et fast ritual som gikk ut på å rydde bord og stoler vekk, vaske hender, synge en hymne og skåle i vin til Guds ære. Hyllesten til Gud gjaldt lokale guder som *Dionysos* eller frelseren *Zeus*<sup>93</sup>. Lovprisningen foregikk ved at alle etter å ha fylt begeret med vin, priste den allmektige Gud. Verten gjentok lovprisningen, helte vin ut på gulvet eller inn i flammene og drakk så av begeret. Deretter ble begeret sendt rundt til de andre gjestene som

---

<sup>89</sup> Bruns, Gerda. *Kuchenwesen und Mahlzeiten*. s. 57-60 og Morell, Ch. og Saglio, E. "Coena". s. 1269.

<sup>90</sup> Vedrørende måltider i den klassiske og postklassiske periode, se Athenaeus 1.11b-f og Plutarch. *Quaestiones convivales*. 8.6 (726B-F) og Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 20.

<sup>91</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 20.

<sup>92</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 21.

<sup>93</sup> Pindar. *Isthmian* 6.10 sitert i Kircher, Karl. *Die Sacrale Bedeutung des Weines*. s. 18 n. 1 og Gulick, Charles Burton. *The Life of the Ancient Greeks*. s. 183 og Blümner, Hugo. *The home Life of the Ancient Greeks*. s. 212 og Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 30.

hver især gjentok guddommens navn<sup>94</sup>. Symposium, som var en selvstendig del av måltidet, kunne også feires uavhengig av hovedmåltidet, det inneholdt samtaler eller filosofiske diskusjoner, leker og underholdning, og ble ledet av en utvalgt deltager kalt Symposiark<sup>95</sup>. Plutark taler blant annet om viktigheten av å dele maten og å ha samtaler. Alle kunne delta som et symbol på fellesskapet. Han refererer ofte til ”to philopoion tes trapezes”<sup>96</sup> som betyr: viktigheten av å skape vennskapsbånd under måltidet<sup>97</sup>.

Den messianske banketten er et festmåltid som feirer udødeligheten og det kommende liv i Gudsriket. Dette måltidet kan derfor også benevnes som et eskjatologisk eller apokalyptisk måltid og har referanser til både bryllup og seiersbankett. Viktig i denne sammenheng er vektleggingen av hellig føde og gudenes mat som symboliserte evig liv for de som spiste av den. Symbolikken med hellig føde var kjent i mange sammenhenger blant annet fra 1. Mos.2,9, om livets tre<sup>98</sup>, grekernes Ambrosia og nektar<sup>99</sup>, i Joh 10-14, og det levende vannet og Josef og Aseneth som refererer til udødelighetens beger og livets brød<sup>100</sup>. Om måltidet var et reelt måltid eller kun av symbolsk karakter vet vi ikke sikkert. Det er likevel interessant ut fra et eskjatologisk og soteriologisk motiv og som idegrunnlag for nattverdsritualet.

Brød og vann er sentrale elementer i denne symbolikken, og har den virkningen at de gir evig liv til dem som spiser og drikker av det. Gjennom utviklingen i blant annet Midrash-tradisjonen i homiletisk tolkningstradisjon, forvandler disse elementer seg fra å være føde for engler og guder til å ha evnen til å gi evig liv og ha sin opprinnelse i disse vesenene<sup>101</sup>. Måltidets symbolske betydning er seier over dødskreftene, og vi finner referanser til denne tankegangen i blant annet 1 Krøn.12,38-40, Jes 25,6-8 og i 1 Enoch 62,12-14<sup>102</sup>, viktig referanse er også Matt 8,11, Mark 2,19-20 og Joh 1,1-11.

---

<sup>94</sup> Tarn, W. W. “The Hellenistic Ruler-Cult and the Daemon”.

<sup>95</sup> Di Lella, Aleksander A. *The Wisdom of Ben Sira*. s. 391.

<sup>96</sup> Plutarch, *Quaestiones convivales*. 612D.

<sup>97</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 55.

<sup>98</sup> Gen. 2,9 og Gaster, T. H. *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*. ss. 29-34, 336-38.

<sup>99</sup> Hom. *Od.* 5.93 og *Il* 1.5.335-42, 19.38-39 og Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 167.

<sup>100</sup> *Joseph and Aseneth*, 16,14. Også identifisert som “livets brød” og manna, Burchard, C. ”Joseph and Aseneth”. s. 228 n.f. og Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 167.

<sup>101</sup> *Joseph and Aseneth*. 16:8, 14-16 og *John* 6:25-59 og Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 168. (Philo taler om disse elementene som typer av Logos, (Philo *Leg.* 2.86, 3.166-70) for Paulus er de (manna og vann) spirituell føde og et bilde på Jesus’ siste måltid (1 Kor 10,1-13).

<sup>102</sup> Nickelsburg, George W. E. & VanderKam, James C. (trans). *1 Enoch. A New Translation*. s. 81.

1 Enoch 62,13-14 lyder som følgende:

*And the righteous and the chosen will be saved on that day;  
and the faces of the sinners and the unrighteous they will  
henceforth not see” (1 Enoch 62:13)*

*“And the lord of spirits will abide over them,  
And with that son of man they will eat,  
And they will lie down and rise up forever and ever” (1 Enoch 62:14)*

### **3.1 Offerbanketten**

Banketten som sosial institusjon forbandt det hellige og det sekulære. Mye av grunnen til at man møter vanskeligheter med å forstå bankettens form, innhold og relevans som måltidsrite, skyldes manglende vilje til å se de forskjellige intensjoner som lå gjemt i måltidet som sosial institusjon<sup>103</sup>. Spørsmålet man må stille seg er hva som var den spesifikke måltidsformens formål og utforming. Offerbanketten vektla i sterkere grad det religiøse aspektet enn flere av de andre måltidene, og selv om det ennå ikke eksisterte et klart skille mellom hellige og sekulære måltider, representerte offermåltidet et kommende skille<sup>104</sup>.

Det som er viktig for å komme videre i en forståelse av forholdet mellom nattverd og Agape er å forsøke å finne ut om selve måltidet var en frittstående aktivitet eller en del av selve offerritualet. Offerhandlingen i gresk-romersk sammenheng var hovedritualet for tilbedelsen av det guddommelige og inkluderte slaktingen, brenningen og selve ofringen ved alteret. Allerede her skapes et skille mellom ofringen og måltidet ved at det som skulle spises av dyret ble tatt vekk fra alteret, forberedt og spist et annet sted. Dette kan tyde på at måltidet var ansett å tilhøre en sekulær del av ritualet. Kilder tilbake til Homer bekrefter denne fremgangsmåten<sup>105</sup>. Ser man på den greske benevnelsen av de forskjellige deler av ritualet vil man finne samme utgangspunkt.

---

<sup>103</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 67.

<sup>104</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 67.

<sup>105</sup> Hom. *Il.* 2.426-31. og *Il.* 4:48-49 og Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 68.

Det eksisterer to typer av blodoffer: Thysia var benevnelsen på ritualet der deler av dyret ble slaktet og resten benyttet til mat<sup>106</sup>, sphagion ble brukt som benevnelse når hele dyret ble ofret, og det ikke var snakk om et etterfølgende måltid<sup>107</sup>. Platon (423/429 f.Kr) derimot taler om at offer og måltid gjør ære på gudene<sup>108</sup>. Ritualet var altså todelt, bestående av en sekulær og en hellig del som begge var viktige i den religiøse sammenhengen. Hvilke regler måltidet skulle følge og hvor det kunne finne sted, var avhengig av interne regler for hver kult. I Epidaurus, helligdom for blant annet Asklepios, var det forbud mot å fjerne maten fra offerstedet, noe som kan tyde på at noen typer matoffer var av spesielt hellig natur<sup>109</sup>. Sterling Dow påpeker i sin studie av Erkhia-kalenderen fra det fjerde århundre f. Kr<sup>110</sup> at det finnes en beskrivelse av 56 forskjellige typer offer hvorav 22 er markert med "ou phora", noe som betydde at de ikke skulle fjernes fra offerstedet. Disse 22 forskjellige offer hadde ifølge Smith ingen umiddelbar tilknytning til hverandre verken når det gjaldt type guddom, høytid eller tradisjon<sup>111</sup>. S. Dow hevder at disse reglene først og fremst var for å sikre rettferdig fordeling av matofferet. Smith er uenig i denne teorien på bakgrunn av at nettopp det sosiale aspektet i utgangspunktet var så sterkt vektlagt i de religiøse måltidene<sup>112</sup>.

Spørsmålet man må stille seg, er hva som gjorde offermåltidet til et religiøst måltid. Det var lite trolig maten som avgjorde måltidets karakter da restene etter offermaten ofte kunne selges på markedet eller spises i sekulære sammenhenger. I følge Paulus i 1 Kor 10,25 og 28 kunne ikke handelsmannen på markedet vite om kjøttet hadde vært benyttet til ofring. Paulus formante folk til ikke å spise kjøtt man trodde var offerkjøtt<sup>113</sup>, hans formaning tilsier at maten var viktig for måltidets karakter.

*"Alt det som selges på torget, kan dere spise med god samvittighet uten å spørre om det er offerkjøtt"* (1 Kor 10, 25).

*"Men om noen sier: Dette er offerkjøtt, så spis det ikke – av hensyn til ham som sa det, og for samvittigheten skyld"* (1 Kor 10,28).

---

<sup>106</sup> Casabona, Jean. *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec, des origines à la fin de l'époque classique*. ss. 132-34, 164-67, 176-78, 186-87.

<sup>107</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 68.

<sup>108</sup> "Platon idem Symp". 174C.

<sup>109</sup> Pausanias 2.27.1 og Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 70.

<sup>110</sup> Dow, Sterling. "The Greater Demarkhia of Erkhia". ss. 180-213.

<sup>111</sup> Dow, Sterling. "The Greater Demarkhia of Erkhia". ss. 205-10.

<sup>112</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 71.

<sup>113</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 76.

Det eksisterte også et spesielt festmåltid hvor Gud var regnet som tilstedeværende, det såkalte Theoxenia, et gjestebud for guder<sup>114</sup>. Der deltok gudene i måltidet som æresgjester og satt til bords på lik linje med de andre gjestene. Selv om en gud var ansett som fysisk til stede i måltidet er det likevel vanskelig å trekke en direkte linje til nattverdsmåltidet og Guds tilstedeværelse i elementene. Den mest anerkjente gjenkjennelsen av en hedensk arketype i et sakramentalt måltid er teofani som har blitt gjenfunnet i dionysisk tradisjon<sup>115</sup>. Det virker ellers ikke usannsynlig at et godt måltid og hyggelig fellesskap kunne forstås som en gave fra Gud, når virkeligheten ellers kanskje representerte lite mat og hardt arbeid.

Et eksempel på tempelmåltidenes funksjon og mangfold finner vi i en papyrussamling fra Egypt nedskrevet mellom år 100 til 400 som omhandler invitasjoner til Kline av Serapis og Serapis-banketten<sup>116</sup>. De inkluderer fødselsdager, bryllup og religiøst definerte måltider. De sistnevnte finner merkelig nok sted både på hellige og sakrale steder, noe som i praksis betydde at et offermåltid kunne finne sted et sakralt sted, og at et sekulært måltid kunne avholdes i tempelet<sup>117</sup>. Bankettradisjonen i det gresk-romersk samfunnet inkluderte også feiring av overgangsriter som fødselsdager, begravelser, bryllup og forskjellige religiøse fest- og høytidsdager.

### **3.2 Den jødiske banketten**

*”So long as the Temple stood, the altar made atonement for Israel. Now a man’s table makes atonement for him”* (b. Ber. 55a)<sup>118</sup>.

Jødisk liturgi, inneholdt synagogehandling og ofring i tempelet, ved siden av bønner til bruk i hjemmene. Beskrivelsen i tredje Mosebok av de forskjellige typer offerhandlinger i jødisk tradisjon refererer ikke direkte til ord som ble benyttet. Det er, som sagt ovenfor, likevel trolig at Sanctus med introduksjon har sin opprinnelse i jødisk synagogegudstjeneste. Det er likevel mange ting som tyder på at den viktigste inspirasjonskilden er berakah, en velsignelse til bruk

---

<sup>114</sup> Gill, David. “Trapezomata: A Neglected Aspect of Greek Sacrifice”. s. 117-37 og Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 78.

<sup>115</sup> Kane, J. P. *The Mitraic Cult Meal in its Greek and Roman Environment*. ss. 2.334-39 og Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 79.

<sup>116</sup> Milne, J. Crafton. “The Kline of Sarapis”. s. 6-9 og Youtie, Herbert C. “The Kline of Sarapis”. ss. 9-29 og Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 76.

<sup>117</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 76.

<sup>118</sup> Oversettelse av Levenson, Jon D. *Sinai and Zion: An entry into the Jewish Bible*. s. 181 og Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 133.

i hjemmene og Birkat ha-mazon, en måltidstakkebønn<sup>119</sup>. Selv om Jasper og Cuming hevder at det er stor sannsynlighet for at disse måltidsbønnene har vært den viktigste kilden til den kristne nattverdsliturgi, hersker det stor uenighet om dette er riktig. I Birkat ha-mazon lovpriser man Gud for skapelsen av verden, gjenreisningen av Jerusalem og føden. Vi kan gjenfinne de samme temaene i de første kristne bønner, men takkebønn for maten er da omgjort til takkebønn for åndelig mat, og Jerusalem er byttet ut med den kristne kirke<sup>120</sup>.

Som i gresk-romersk bankettradisjon var måltidene en viktig og avgjørende del av jødisk identitet, kultur og religiøst liv. De var bygget opp mye på samme måte som den gresk-romerske banketten, både når det gjaldt etisk verdigrunnlag og regler for sosial omgang. I følge Smith forefinnes kilder fra begynnelsen av andre tempelperiode til tidlig rabbinsk periode som bekrefter tradisjonen og dens likhet med gresk-romersk bankettradisjon blant annet gjennom rabbinsk litteratur og Amos 6:4-7<sup>121</sup>. Det særegne ved disse måltidene var blant annet de strenge forskriftene fra Torah som gjaldt hva man kunne spise, og hvem man kunne dele bord med. De fungerte ekskluderende, og var dermed også en identitetsmarkør for jøder som hadde brutt med tempeljødedom og som derfor feiret sine egne måltider. Det eksisterte likevel en sosial profil på noen av måltidene, skal vi tro *Nehemja* 8.10.

Ben Siras nedtegnelser fra 200-180 f.Kr stammer sannsynligvis fra Jerusalem, og inneholder informasjon om invitasjoner, rangering ved bordet, måltidsinnhold, vertens oppgave og underholdning. Smith knytter en forbindelse mellom beskrivelsene av disse måltidene til den bibelske visdomslitteraturen, særlig Ordspråkene, egyptisk visdomslitteratur og gresk symposietradisjon beskrevet av blant andre Platon og Xenofon<sup>122</sup>. Platons symposium indikerer den skoleringshensikt banketten skal ha hatt, og også Ben Sira refererer til en skole (oikos padeias 51,23), en Betha midrash, som ble brukt som betegnelse på en rabbinerskole<sup>123</sup>. Rabbinsk måltidstradisjon beskrives i tannaitisk litteratur fra det tredje til det syvende århundre, men har tradisjoner tilbake til det første århundre, og utgjør en innføring i en liturgisk orden i forbindelse med måltider som er forholdsvis lik den gresk-romerske banketten. I siste del av måltidet vasket man hender, drakk et beger med vin og ba

---

<sup>119</sup> Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. s. 7.

<sup>120</sup> Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. s. 8.

<sup>121</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. ss. 134, 137.

<sup>122</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 142.

<sup>123</sup> Se noter i Di Lella, Aleksander A. *The Wisdom of Ben Sira*. s. 575 og Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 143.

en bønn før siste rett skulle spises. Både i Tosefta-teksten<sup>124</sup> og i Mishnah<sup>125</sup> var den første bønningen en personlig bønn, mens den andre, som foregikk i selve spiserommet, angikk alle de tilstedeværende. Dette kan tyde på at den siste vinserveringen hadde en mer seremoniell karakter (m. Ber. 6.6). Denne siste bønningen lød som følger<sup>126</sup>:

*"Blessed art Thou, O Lord, our God, King of the universe, Creator of the fruit of the vine"*  
(m. Ber. 6.1).

"Å bryte brødet" er et uttrykk som har vært gjenstand for ulike tolkninger. Dix hevder at frasen i jødisk sammenheng betyr å holde et måltid<sup>127</sup>. Andre, som Joachim Jeremias, mener frasen blir benyttet kun for å presisere brødsbrytelsen ved åpningen av måltidet<sup>128</sup>.

Vi finner frasen i flere sammenhenger i Det nye testamentet, for eksempel i Apg 2,42. 46. 20,7.11 og i Luk 24,30.35. I *Didache* er frasen satt sammen med en takksigelse<sup>129</sup>. Det avgjørende spørsmålet var om man kunne forestille seg nattverden uten vin. Dix var av den oppfatning at det kunne ikke ha forekommet nattverdsfeiring uten vin. Jeremias derimot kunne forestille seg nattverdsfeiring uten vin, i og med at han ikke vurderte måltidene blant de første kristne som en gjentakelse av Det siste måltid, men heller som et daglig fellesmåltid blant disiplene<sup>130</sup>. Det finnes flere referanser til bare brødsbrytelse, eller brød og vann, i de apokryfe gjerninger, for eksempel i Paulus' og Theklas gjerninger 5, Paulus' gjerninger 7, og i Peters gjerninger, som også benevner brødet og vannet som nattverd<sup>131</sup>. Det eksisterer også flere kilder som refererer til annen form for mat benyttet i kultisk måltidssammenheng. For eksempel i Tomas' gjerninger, hvor det er tale om olje, brød, grønnsaker og salt. Vi finner referanse til fisk i Mark 6,35-44, 8,1-10, og i oppstandelseshistoriene i Luk 24, 41-43. Måltider ved paktsinngåelser er kjent fra Det gamle testamentet gjennom blant annet 1 Mos 26-31 og 31,44-55.

---

<sup>124</sup> *Tosefta* er samling av muntlig overlevert Torah fra Misnah.

<sup>125</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 146.

<sup>126</sup> m. Ber. 6.1 se Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 146.

<sup>127</sup> Dix, Gregory. *The Shape of the Liturgy*. s. 63 n. 2.

<sup>128</sup> Jeremias, J. *"The Eucharistic Words of Jesus"*, s. 120 og n. 1.

<sup>129</sup> Woobus, Arthur. *Liturgical Traditions in the Didache*. ss. 35-9, 137-57.

<sup>130</sup> Jeremias J. *The Eucharistic Words of Jesus*. ss. 66, 115 se Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. ss. 56-57.

<sup>131</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 58.

### 3.3 Påskemåltidet

Påskemåltidet ble feiret som et offermåltid til minne om ødeleggelsen av det andre tempelet i år 70 e.Kr. Forskjellene mellom dette og andre måltider var blant annet at lekmenn praktiserte sitt eget offerritual. En prest var ansvarlig for selve blodofringen<sup>132</sup>. Vi finner beskrivelsen av påskemåltidet i Seder (i Mishnah) selv om en fastlagt liturgisk utforming ikke eksisterte før i slutten av det andre århundre<sup>133</sup>. Man kan derfor regne med at det også her var variasjoner i det liturgiske uttrykk, og at liturgien fortsatte å forandre seg i lang tid fremover. Jeg vil kort gjengi måltidets form og innhold for å vise likheten med den gresk-romerske banketten. Beskrivelsen er hentet fra *Forordninger*, i Mishnaen, m. Pesach 10.1-9<sup>134</sup>.

Måltidet fant sted etter mørkets frembrudd på påskeaften, og det ble utdelt beger med vin og fremsagt bønner og velsignelser. Det er to varianter av bønn å merke seg. Den ene stammer opprinnelig fra Shammai-skolen, og inneholdt en bønn over dagen og videre en bønn over vinen, og den andre med sin opprinnelse i Hillel-skolen, inneholdt en bønn over vinen og så en bønn over dagen. Videre var det frembringelse av offermat som besto av salat, brød, frukt og to kokte retter. I tempelperioden ble påskelammet overgitt under denne delen. Det utspiller seg så en samtale mellom far og sønn om måltidets innhold. Faren taler slik at gutten skal kunne forstå, og avslutter samtalen med at historien begynte med vanære, og vil ende i oppreisning. Han avslutter så med teksten fra 5 Mos 26,5, ”*For Herren din Guds åsyn skal du ta til orde og si: Min far var en omflakkende arameer*”. Rabbineren siterer så fra teksten i 2 Mos 13,8, ”*Den dagen skal du si til din sønn: Dette er til minne om det Herren gjorde for meg, da jeg dro ut av Egypt*”. I Shammay-skolen ble det resitert frem til Sal 113,9 og i Hillel skolen frem til Sal 114,8. Denne delen avsluttes så med en frelseserklæring. Man fyller begeret med vin for tredje gang, og maten velsignes. Deretter fylles vin i begeret for fjerde gang, og vinen velsignes og lovprises.

Oppsummering av måltidet: Det blir benyttet flere seremonielle beger med vin, i alt fire i stedet for to. Det er ingen avslutningsrett da påskelammet representerer avslutningen.

---

<sup>132</sup> Filon understreker deltakelse av lekmenn i påskemåltids offeret *Spec. 2.145*. sitert i Segal, J. B. *The Hebrew Passover: From Earliest Times to A.C. 79*. s. 26.

<sup>133</sup> Stein, S. *The Influence of Symposia Literature*.

<sup>134</sup> Oversettelse fra Bahr, Gordon J. ”The Seder of Passover and the Eucharistic Words”. s. 475-77. Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. ss. 147-149.



Serveringen av salat og vin frem til brødretten hadde samme funksjon som forret, og måltidet ble avholdt om kvelden (deipnon)<sup>135</sup>. Usyret brød, bitre urter, salat og frukt (haroseth), og to kokte retter ble benyttet som hovedrett i stedet for påskelammet for å videreføre en tradisjon fra før ødeleggelsen av tempelet. Etter det andre begeret er det satt av tid til samtale slik vi kan gjenkjenne fra Symposium. Spørsmål og svar og vektleggingen av undervisning viser til at den litterære formen av Haggada stemmer overens med den litterære formen i Symposium<sup>136</sup>. Tredje og fjerde beger og bønner for måltidet har sannsynligvis blitt tillagt liturgien senere. Som vi kan se stemmer selve måltidsformen godt overens med den gresk-romerske banketten<sup>137</sup>.

### 3.4 *Birkat ha-mazon*

Birkat ha-mazon er en takkebønn som ble benyttet før måltidet da det i følge jødisk lov ikke kunne spises før man hadde takket Gud for de enkelte matvarer. Det ble benyttet korte velsignelser, berakhot, for hver enkelt type mat (Ber. 6.1-3). Tzvee Zahavy mener at denne bønnesystemet ikke var i en fastlåst form før i midten av det andre århundre, og at det var bygget på en eldre bønn som var blitt benyttet til velsignelse av vin og som takkebønn til måltidsavslutning<sup>138</sup>. Selv om vi ikke kan finne en direkte takkebønn for måltidsavslutning i loven, har det sannsynligvis vært vanlig i og med at det er referert til som en bønn bestående av tre velsignelser (berakhot). Det antas videre at i hvert fall en tidlig Birkat ha-mazon var i bruk da denne også var bygget opp rundt en tredelt form. En bekreftelse på denne teorien kan vi finne i Jubileerboken 22,6-9, som stammer fra midten av det andre århundre før Kristus. Tredelingen består av en takkebønn for maten, berakah, og en takkebønn for landet, pakten og loven, Hodyah og et bønnetillegg om frelse for folket, for Jerusalem og for tempelet<sup>139</sup>. Selv om det er felles struktur i temaene mellom teksten i Jubileerboken og den senere Birkat ha-mazon, er det likevel stor sannsynlighet for at det har eksistert varianter av disse bønnene slik

---

<sup>135</sup> Bahr, Gordon J. "The Seder of Passover and the Eucharistic Words". s. 480-82 og Stein, S. *The Influence of Symposia Literature*. s. 201 og Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 149.

<sup>136</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 149.

<sup>137</sup> Stein, S. *The Influence of Symposia Literature*. Bokser, Baruch. *The Origin of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*. s. 50-66 og Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 150.

<sup>138</sup> Zahavy, Tzvee. "Three Stages in the Development of Early Rabbinic Prayer". ss. 240-1, 252-3.

<sup>139</sup> Engelsk oversettelse i Jasper, R. C. D. & Cuming, G. J. *Prayers of the Eucharist. Early and Reformed*. ss. 7-12.

det er tilfelle med andre liturgiske tekster i det første århundre, og slik vi for eksempel kan se i måltidsbønner fra Qumran<sup>140</sup>.

Det eksisterer lite dokumentasjon på måltidsbønner fra denne perioden. Men det er interessant å merke seg at Filon hele tiden benytter ordet eukaristi (eucharisteo), heller enn lovprisning og velsignelse (eulogeo), for å referere til måltidsbønner, noe som kan tilsi eksistensen av hellenistisk-jødiske takkebønner som innledet med dette ordet<sup>141</sup>.

### 3.5 Qumran-tradisjonen

Fellesmåltidet var regnet som grunnleggende i Qumran-tradisjonen, og renhetsritualene var sterkt forbundet med essenernes samfunnsideal. Kravet til overholdelse av disse forskriftene som omhandlet blant annet fromhet, var strengere enn til overholdelse av reglene som gjaldt i tempelkulten i Jerusalem<sup>142</sup>.

*"They shall eat in common and bless in common and deliberate in common"*<sup>143</sup>.

I følge de gammeltestamentlige profeter var all kultisk aktivitet nær sagt bortkastet dersom man ikke levde et rent og dydig liv i omtanke for andre. I Det nye testamente var dette så sterkt vektlagt at det i seg selv representerte et offer som var Gud verdig. I Hebreerbrevet finner vi det eneste sted som refererer til verbal tilbedelse, til ordets gudstjeneste som del av dette offeret som er verdig Gud (Hebr 3,15-16):

*"La oss da ved ham stadig bære frem for Gud vårt lovprisningsoffer, det vil si frukt av lepper som priser hans navn"* (Hebr 3,15-16).

"Leppenes frukter", det vil si ordets gudstjeneste, var viktig for essenerne som vektla et liv i renhet og ordets lovprisning av Gud, og likeledes for kristne ble dette den viktigste lovprisningsmåte<sup>144</sup>. I følge Josefus foregikk måltidene på følgende måte: Det var to måltider

---

<sup>140</sup> Weinfeldt, Moshe. "Grace After Meals in Qumran". ss. 427-40 se Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 45.

<sup>141</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 45.

<sup>142</sup> Harrington. "Purity" s. 2.724 og Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 153.

<sup>143</sup> 1. *Qumran rull*. 6,2-3.

<sup>144</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 42.

om dagen, sent på morgenen og sent på ettermiddagen<sup>145</sup>. Før hvert måltid måtte alle bade og ta på seg en spesiell kledning og foreta skriftemål<sup>146</sup>. Når ti menn var samlet, måtte det være en prest blant dem, og de måtte sitte og bli servert etter rang. Under deler av måltidet foregikk studier av loven med særlig vekt på det sosialetiske området<sup>147</sup>. Når bordet var klart skulle presten være den første til å velsigne brødet og den nye vinen<sup>148</sup>. Deretter rakk Israels Messias ut hånden og velsignet brødet, og alle de tilstedeværende skulle svare med lovprisning. Mønsteret som kommer til syne var grunnen til at flere forskere regnet Qumran-måltidet til et måltid holdt i forventning om det himmelske måltid<sup>149</sup>. Man har gått ut fra at de forholdt seg til det på samme måte som kristne forholdt seg til Jesus' siste måltid<sup>150</sup>. Referansen til ny vin er spesiell, og antyder at vinen som ble benyttet kan ha vært fermentert ny vin eller bare juice. Det siste stemmer overens med essenernes ellers asketiske livsførsel<sup>151</sup>. Det har også blitt funnet krukker med rester av dyrebein som man antar kan ha vært restene av dyreoffer som ble spist under disse måltidene. Det kan tyde på en spesiell respekt for det offer som ble båret frem. Selve medlemskapet var også tett knyttet opp mot forholdet til måltidet. Det var først etter en to års prøvetid at man var fullverdig medlem og fikk lov til å delta i fellesmåltidet<sup>152</sup>. En vanlig form for avstraffelse blant essenerne var å bli holdt utenfor fellesskapet gjennom å bli stengt ute fra måltidet<sup>153</sup>.

---

<sup>145</sup> Josephus. *Jewish war*. 2.129-32.

<sup>146</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 153 og 1. *Qumran rull*. 5,13-14.

<sup>147</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 153 og 1. *Qumran rull*. 6,6-8.

<sup>148</sup> 1. *Qumran rull*. 6,3-6.

<sup>149</sup> Cross, Frank More Jr. *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*. s. 77.

<sup>150</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 157.

<sup>151</sup> Josephus. *Jewish war*. 2.130.

<sup>152</sup> 1. *Qumran rull*. 6,16-17.

<sup>153</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 155 og 1. *Qumran rull*. 6,24-25,7,15-16, 7,18-20.

## 4 MÅLTID I TIDLIG KRISTENDOM

### 4.1 *Det nye testamentet*

Jeg vil her gi en gjennomgang av den kristne måltidstradisjon med vekt på den synoptiske evangelietradisjonen og Paulus' tekster. Jeg vil se nærmere på hellenistisk og jødisk innflytelse på kristne måltider, og gå mer i dybden av de primærkildene jeg har valgt å benytte i oppgaven. Jeg vil også ta for meg elementenes forvandling, fra profan til hellig føde og veien fra samlingsmåltider til nattverd. Til avslutning vil jeg kort komme inn på offerttanken i jødisk og kristen sammenheng. De tidligste teorier rundt Det nye testamentet var basert på tanken om at disse skriftene ble benyttet som tekstmateriale i kristen gudsyndyrkelse. R.G. Finch er regnet som en av de første som presenterte ideen om jødisk påvirkning av nattverden, i sammenheng med Jesus' undervisning i synagogen og ut fra en gjensidig påvirkning mellom jødedom og kristendom<sup>154</sup>. Andre forskere har vurdert de forskjellige evangeliene som liturgiske lesninger brukt periodevis gjennom året<sup>155</sup> slik tekstene i Torah ble benyttet. T.W. Manson hevdet at 1. Korinterbrev inneholdt rester av feiringen av påskemåltidet, nyttår og tabernakelet<sup>156</sup>. Vedrørende de rituelle måltidene som for eksempel Agape så er det sannsynlig at disse måltidene bar preg av hellenistisk kultur både når det gjaldt type føde, hvordan man skulle oppføre seg og forventningene til et fellesmåltid. Dette var kanskje ikke helt i tråd med Paulus' forestillinger om innholdet i nattverden, noe som kommer til uttrykk blant annet i hans konflikt med korinterne<sup>157</sup>.

Det eksisterte i alt tre forskjellige former for tidlig kristen nattverdspraksis, med røtter i Det nye testamentet. For det første, takksigelse over kalken, etterfulgt av takksigelse over brødet slik som beskrevet i *Didache* og mulig likhetstrekk med feiringen i det 1. århundres Korint i *Den apostoliske tradisjon* og Papias<sup>158</sup>. For det andre nattverdsfeiring med vann istedenfor vin for å unngå elementer som minner om jødisk og hedensk ofring. Den tredje varianten benyttet kun brød, enten alene eller sammen med andre matvarer, og var først referert til i Lukas.

---

<sup>154</sup> Finch, R. G. *The Synagoge Lectionary and the New Testament*.

<sup>155</sup> Goulder, Michael. *Midrash and Lection in Matthew* og Goulder, Michael. *The Evangelists' Calendar* og Goulder, Michael. "Luke: A New Paradigm". ss. 147-77.

<sup>156</sup> Manson, T. W. "Hilasterion". ss. 1-10 se Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 49.

<sup>157</sup> McGowan, Andrew. *Ascetic Eucharists*. s. 30.

<sup>158</sup> Tidlig annet århundre biskop i Hierapolis, Lille-Asia. Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 50.

Paulus' forståelse av nattverden var, i motsetning til forståelsen til de kristne i Korint, først og fremst knyttet til Det siste måltid, til Jesus' død og delaktighet i Jesus' legeme og blod. Forbindelsen kommer ikke helt tydelig frem i *Didache*, men kan ha vært underforstått hos deltagerne.

Som tidligere nevnt var måltidsfellesskapet i de første kristne århundrene et av de kanskje viktigste symboler på fellesskap. Dette gjelder også i evangeliene og hos Paulus hvor måltidstradisjonen har en stor og viktig plass. Måltidet ble her brukt for å beskrive Jesus, hans moralske og etiske verdigrunnlag, fellesskapstanken, Jesus' ord og taler og hans evne til å utføre mirakler. Beskrivelsen av Jesus i disse sammenhengene kan sees på som en bekreftelse på den historiske Jesus, og mange av måltidsfortellingene gir en beskrivelse av hvordan Jesus brøt med samfunnets religiøse, politiske og kulturelle normer. Det er også gjennom å betrakte måltidene at vi kanskje finner et av de sterkeste uttrykk for hvordan kulturen influerte det kristne religiøse liv. Det kristne nattverdsmåltider var, som andre religiøse måltidssammenkomster i tiden, underbyggende for identitet og tro, og selv om de kristne til en viss grad vektla andre kvaliteter var det sannsynligvis nettopp et uttrykk for å markere sin egenart.

#### **4.2 Måltidstradisjonen i evangeliene og hos Paulus**

I dette kapittelet og videre vil jeg forsøke å belyse hvor viktig måltidstradisjonen var som bærer av både litterær form og teologisk budskap i evangeliene og i Paulus.

I kraft av den nære forbindelsen mellom Matteus, Markus, Lukas og 1. Korinterbrev og at så og si hele Det nye testamentet har sin opprinnelse i tekster som trolig har vært benyttet i liturgisk praksis, er det derfor sannsynlig at evangeliene og den liturgiske praksis påvirket hverandre gjensidig<sup>159</sup>. Dypt forankret i tradisjonen ligger det firfoldige mønsteret som omfatter å ta brødet, velsigne det, bryte det og dele det ut og der tre av handlingene gjentas i forbindelse med kalken og alle tidlige liturgier følger dette mønsteret<sup>160</sup>. Samme mønster er å finne i bespisningen av de fire og fem tusen og i Emmaus<sup>161</sup>. Som forklaring på den noe uteologiske benevnelsen "å ta brødet", angis at dette sannsynligvis stammer fra påskemåltidet

---

<sup>159</sup> Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. s. 13.

<sup>160</sup> Dix, Gregory. *The Shape of the Liturgy*. ss. 48-102.

<sup>161</sup> Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. s. 13.

der faren i familien løfter brødet opp fra bordet. Det har ellers ingen teologisk betydning<sup>162</sup>. Det er viktig å merke seg vektleggingen av det anamnetiske aspektet i den første kristne kirke, ”Gjør dette til minne om meg” og at disse ordene har fulgt tradisjonen til tross for at dette manglet både i Markus og Matteus. Et annet viktig poeng er at navnet eukaristi i betydningen takkemåltid ikke ble benyttet som navn på nattverden før i det andre århundre, før det ble navnet ”Brødsbrytelse” benyttet<sup>163</sup>.

Det er i alt fire hovedmåltider i Det nye testamentet som er verd å merke seg i denne sammenhengen<sup>164</sup>: Måltid med fariseerne, mirakelmåltid, måltid med skatteoppkrevere og syndere og måltid med disiplene. Alle disse typer av måltid kan settes i sammenheng med eller sees som reaksjon på de religiøse og kulturelle betingelser de første kristne var omgitt av. Det viktigste i denne sammenheng er selvfølgelig Jesus’ siste måltid, slik det er beskrevet i Markus og senere i Matteus, Lukas, og 1. Korinterbrev 11,23-25 Den aller tidligste beskrivelse av Jesus’ siste måltid finner vi i 1 Kor 11,17-34, hvor det beskrives som et påskemåltid<sup>165</sup>. I påskemåltidets form er det forholdsvis enkelt å se en sammenheng med nattverden, gjennom velsignelsen av det første begeret, bespisning av en forrett bestående av urter og saus, Haggadah, tekstlesning av den som leder forsamlingen, første del av Hallel med salme 113 eller 113-114, det andre kalken, velsignelse av ugjæret brød, påskelammet, velsignelse, Birkat ha-mazon over den tredje kalken, andre del av Hallel, salme 114-118 eller 115-118, og lovprisning over den fjerde kalken. I påskemåltidet veves fortid, nåtid og fremtid sammen. Fortiden erindres gjennom minnehandling, nåtid og fremtid flettes sammen i Birkat ha-mazon, gjennom den kommende Guds dom uttrykt gjennom de fire begre<sup>166</sup>. Det er også klare paralleller til den gresk-romerske banketten blant annet gjennom Haggadah og den litterære formen i Symposium. Dette er nærmere forklart i kapittelet om påskemåltidet.

#### **4.3 Det enkelte evangeliums intensjon uttrykt gjennom måltidet**

Evangeliene benytter ofte måltidstradisjonen for å fortelle historier om Jesus på en slik måte at de samtidig får frem den enkelte evangelists intensjon. Måltidene bærer preg av

---

<sup>162</sup> Jeremias, J. *The Eucharistic Words of Jesus* og Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. s. 13-14.

<sup>163</sup> Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. s. 13.

<sup>164</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. ss. 223-224.

<sup>165</sup> Jeremias, J. *The Eucharistic Words of Jesus*.

<sup>166</sup> Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. ss. 8-9.

festmåltider eller kultmåltider, og måltidsbordet brukes som det høyeste symbol på Guds rike og Den messianske banketten. Delingen av brød og vin var i alle måltidssammenhenger et sterkt rituelt uttrykk for fellesskapsideen, det knyttet mennesker sammen, og var bærer av moralske og etiske normer og verdier. Det var også stedet for tilbedelse av og for omgang med det guddommelige. Måltidet i symbolsk betydning kan sees som utgangspunkt for utviklingen av tidlig kristen liturgi, det bevarte skriftlige materiale som kaster lys over form og innhold i banketten så vel som i kristne måltider, bekrefter dette.

Måltidstradisjonen går som en rød tråd gjennom alle evangeliene både når det handler om miraklene og bespisningen ute, måltidet med disiplene eller Det siste måltid. Et motiv vi ofte gjenfinner i litteraturen om den historiske Jesus er banketten, som er benyttet i Jesus' prekener, slik det er referert til i Luk 14,16 og i samlingen av referanser til måltider Jesus holdt eller deltok i, som i Luk 7,33-35<sup>167</sup>. Det som særpreger hvert evangelium er hvordan måltidet benyttes som motiv både for å understreke og fremme den enkelte evangelists intensjon, og hvordan han ønsker å fremstille Jesus. Smith påpeker at både måltidene og historien om Jesus foregår på to plan: i menneskets verden og i Guds verden; de representerer et vanlig måltid og en guddommelig realitet<sup>168</sup>.

#### **4.4 Markus**

Det er særlig to temaer jeg ønsker å utheve i sammenheng med Markusevangeliet, begge temaene benytter måltidet som det rommet handlingen utspiller seg i. For det første tilkjennegir måltidene i Markusevangeliet to verdener som står i opposisjon til hverandre og som beskriver den konflikten de kristne sto midt i (Mark 10,39). Ser man nærmere på den verden som beskrives gjennom måltidene Jesus hadde med sine følgesvenner (Mark 2,28, 12,17), henspiller de på en gruppe mennesker som sto i sterk opposisjon til og konflikt med samfunnet rundt dem. Herrens måltid knyttes til påskemåltidet i Mark 14, 12-16, og måltidet og nattverden er knyttet sammen gjennom å følge rett etter hverandre i Mark 14,22-26. I og med at han tar en kalk og et brød, nedskrevet i ubestemt form, kan det virke som ritualet gjøres for første gang i kristen sammenheng og at det ikke ligger en tradisjon bak (Mark 22,22-24). Å dele brødet fremstår her som det fremste uttrykket for å være disippel, sviket blir

---

<sup>167</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 219.

<sup>168</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 220.

desto større når alle han har delt måltidet med svikter ham (Mark 14,22). Å dele et måltid og dyppe brød (Mark 2,26) symboliserer lojalitet og vennskap, og det å dele brødet var ensbetydende med å følge Herren noe som igjen peker mot martyriet (Mark 14,20). Ser vi på måltidet i Qumran-tradisjonen, er det å dele et måltid noe man skal ha gjort seg fortjent til og som man blir ekskludert fra, dersom man ikke overholder bestemte moralske og etiske normer og regler. Også i de andre måltidstradisjonene er det å dele måltid en form for æresbevisning som avkrever lojalitet.

I Markus' måltidsscener gis det uttrykk for behovet for å markere identitet og gi uttrykk for vektleggingen av etiske verdier (Mark 2;16-17). Motstand mot den rabbiniske tempeljødedom kommer klart til uttrykk i for eksempel (Mark 6,34-44). Både i form av å nekte å akseptere spiseforeskrifter (Mark 7,19), og ikke å overholde fasten (Mark 2,18-22), gjennom renhetsforeskriftene (Mark 7,1-5) eller overholdelse av sabbaten (Mark 3,1-6. 2:23-28), en markering av hvem som er den egentlige Herren over sabbaten (Mark 2,28.10,42-46), og Den nye pakt (Mark 22,22). Forholdet til den gresk-romerske banketten kommer til uttrykk gjennom Johannes' død (Mark 6,21-29), gjennom at hans motstandere holder bankett og gjennom forløperen til Den messianske banketten (Jes 25,6-8 samt Mark 13,27).

En annen ting som vektlegges i Markus, er viktigheten av å bli kalt til disippel og hva som i så måte avkreves. Dette gjenspeiles også i skriftsteder relatert til måltider (Mark 2,15-17. 8,34). Det er blitt hevdet at Qumran-samfunnets måltider har vært med på å kaste lys over nattverdsriten. Dette gjelder særlig de beskrivelsene vi finner i Markus og Matteus, først og fremst på grunn av fellesvelsignelsen av brødet og vinen i begynnelsen av måltidet<sup>169</sup>, men også på grunn av den manglende symposiedelen<sup>170</sup>. I og med at det å være i opposisjon til samfunnet er såpass vektlagt, er det naturlig å finne paralleller ikke bare i form, men også innholdsmessig, til hva fellesmåltidet representerte i Qumran.

#### **4.5 Lukas**

Også her er det tydelig forbindelse mellom *Herrens måltid* (Luk 22,14-23) og påskemåltidet (Luk 22,1), som i Markus er kalken og brødet nedskrevet i ubestemt form (Luk 22,17-20).

---

<sup>169</sup> *Dead Sea Scrolls*. iQS 6: 4-5 og iQSa 2: 11-22.

<sup>170</sup> McGowan, Andrew. *Ascetic Eucharists*. s. 58.



Forandringen inntreffer andre gang kalken nevnes i Luk 22,20 etter måltidet. Da presiseres den som ”*den nye pakt i mitt blod*”, og det kan virke som om det som inntreffer etter måltidet har større religiøs vektlegging enn det som inntreffer før måltidet, og det kan representere et skille mellom det sakrale og det profane som man også finner i offerbanketten. Det Lukas vektlegger er blant annet rangordning i forbindelse med måltidet, temaer som rik og fattig (Luk 12,16-21.10,37.14,7) og måltidet som kritikk og velsignelse. Rangering av gjester etter rang var høyst vanlig i gresk-romersk måltidssammenheng. Rollen som vert ved banketten var forbundet med makt, og dersom en av lavere rang fikk innta denne rollen var det som et ledd i å forsterke og underbygge avhengighet og hierarki<sup>171</sup>. Jesus benytter denne tradisjonen til å fremme en etisk verdi, nemlig beskjedenhet og gjestfrihet (Luk 14,7-11). En bekreftelse på at det var vanlig å rangere folk under måltidet, ligger i den inneforståthet som vi finner i Jesus’ utsagn. Vi finner også et parallelt utsagn i Luk 22,24 og Luk 9,46-48, der disiplene lurte på hvem som er den største av dem. At Jesus spiste med skatteoppkrevere og syndere understreker hans motstand mot de vanlige normene for bankett, og kan settes som en opposent til gresk-romerske og jødiske måltidsregler (Luk 5,27-32. 7,34. 15,2) .

Det store gjestebudet i Luk 14, 7-11, har en klar referanse til symposiegenren gjennom både inndeling i roller av de tilstedeværende og når det gjelder retningslinjer for samtale, spørsmål og svar. Fellesskapstemaet behandles i blant annet Luk 22,14-38 og 14,15. Det eskjatologiske perspektivet uttrykkes i Luk 17. 26-30, og Den messianske banketten i Luk 16,19,31 .14,15. Referanser til dette måltidet finner vi blant annet i Luk 13,26, som handler om å være velkommen. Når det gjelder Det siste måltid, kan vi ifølge Smith finne en spesiell vektlegging av Den messianske banketten i både beskrivelsen av selve måltidet i Luk 22,14-19a, og samtalen rundt bordet i Luk 22,21-38<sup>172</sup>. Lukas har her utvidet påskemåltidstemaet, han har byttet om på rekkefølgen i brød og vin og benyttet og utvidet Markus’ (14,25), eskjatologiske referanse slik at det blir hans eneste tolkning av måltidet (Luk 22,16.18)<sup>173</sup>. Denne kortversjonen regner derfor D. E. Smith for mer autentisk enn den lengre versjonen (Luk 22,15-20). Den messianske banketten pleier å inneholde elementer av omvendelse (Luk 6,20-26 13,25-30 14,15-24 og 16,19-31), og dom over Israel (Luk 22,28-30). Dette kommer og så til uttrykk i Luk 24,35 hvor disiplene ikke gjenkjenner Jesus før han bryter brødet. Herren blir nær dem spesielt i brødsbrytelsen, og i dette måltidet kan de se frem til Den messianske

<sup>171</sup> McGowan, Andrew. *Ascetic Eucharists*. s. 49.

<sup>172</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 262.

<sup>173</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 262.

banketten. Jesus metter de sultne (Luk 22,25-27), og fyller dem med gode ting (Luk 1,53). Måltidsfellesskapet og Jesus' tilstedeværelse med disiplene blir tematisert gjennom måltidet slik at de blir assosiert med Den messianske banketten.

Måltidstematikken griper som vi ser både inn i evangeliets litterære form og direkte inn i teologiske temaer. Overgangen fra fellesmåltid i Jesus' nærvær til måltidet i kirkelig sammenheng hvor Jesus' tilstedeværelse er knyttet direkte til måltidet gjennom elementene, finner vi i Luk 22,16-18 og 22,15-19. Som vi kan se i teksten blir referansen til Jesus' tilstedeværelse blant disiplene nå knyttet til måltidet og til forventningen om det himmelske måltid (Luk 24,35, Apg 2,42, 20,7)<sup>174</sup>.

#### **4.6 Matteus**

I Matt 22,1-14, forvandles måltidet til en bryllupsbankett, og gjennom det skimtes Matteus bakenforliggende intensjon og plot. Vi finner lignende symbolikk i Matt 25,1-13 og 9,15. Den messianske banketten som representeres her, har som bakgrunn samlingen av de gode og onde ved bordet som igjen refererer til konflikten som pågår mellom de kristne og de vantro. Bryllupsmotivet er også et ofte benyttet motiv i sammenheng med Den messianske banketten. Jesus fremstilles som en konge sittende ved bordet, som symboliserer kongedømmet slik vi finner i Matt. 25,34. I Matteus er måltidet symbolisert gjennom en konges måltid og en bryllupsbankett (Matt 25,1-11). Den finnes også i Lukas 14, men Matteus har gjort den om til en bryllupsbankett som referanse til temaet i Den messianske bankett. Fortellingen i Matt. 22,1-14 gir en god beskrivelse av hans måte å anvende måltidssymbolikken på, og hvordan han benytter måltid til å fremheve sin intensjon. Ved å benytte bryllupsbanketten som utgangspunkt, er veien kort til å symbolisere Jesus som brudgom (Matt 9,15. 25,19 og 25,1-13). I følge Smith gir måltidshistoriene i Matteus mulighet for å fremheve grensene mellom samfunnet og de som står i opposisjon til det<sup>175</sup>.

---

<sup>174</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 273.

<sup>175</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 273.

#### 4.7 1. Korinterbrev

Det er to hovedtekster om måltider i Det nye testamentet, den ene i Gal 2,11-14, og den andre i 1 Kor 11,20-22, 33-34a, og det er spesielt kapittel 10, 3-4, 15-22 og kapittel 11,17-34 som omhandler nattverden<sup>176</sup>. Det er likevel en mengde andre steder som både direkte og indirekte refererer til mat og måltid. De første kristne holdt som kjent husgudstjenester. I kraft av Paulus' vektlegging av måltidet, er det sannsynlig at nattverdshandlingen foregikk som en forlengelse av måltidet. Smith hevder at Paulus ikke refererer til et spesielt måltid som påskemåltidet eller kultmåltidet, men til måltidet som en kulturell institusjon<sup>177</sup>. Paulus vektlegger som vi kan se både i Korinterbrevet og i Galaterbrevet viktigheten av det sosiale fellesskapet og likhet for alle, fattig og rik, jødekristen og hedningkristen. Han gjør det med referanse til evangeliet om nestekjærighet og fellesskap (Gal 2,14, 3:28). Både i brevet til Galaterne og i 1. Korinterbrev er det altså stadig referanser til måltidet som en vanlig møteform for menigheten og en viktig del av den kristne gruppeidentiteten. Den måltidstradisjon som Paulus bygger på er Jesus' siste måltid, et måltid som i sin form og sitt innhold igjen er inspirert av bankettradisjonen, og som i denne sammenheng representerer et minnemåltid for Jesus' død<sup>178</sup>. Det er viktig å merke seg at Paulus referer til måltidet som "Herrens måltid" i 1 Kor 11,23-25, det er ellers kun i *Den apostoliske tradisjon* 27.1 og i Tertullian, *Ad uxor.* 2.4 at denne benevnelsen blir benyttet. Peter Lampe trekker en parallell til en symposiumvariant kalt Eranos, hvor tradisjonen var at medlemmene selv brakte med seg mat<sup>179</sup>.

*"For jeg har mottatt fra Herren dette som jeg også har gitt videre til dere:*

*I den natt Herren Jesus ble forrådt, tok han et brød, takket brøt det og sa:*

*Dette er mitt legeme, som er for dere. Gjør dette til minne om meg!*

*Likeså tok han kalken etter måltidet og sa: Denne kalk er den nye kalk i mitt blod. Gjør så ofte som dere drikker det, til minne om meg!"* (1 Kor 11,23-25).

---

<sup>176</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist.* s. 174.

<sup>177</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist.* s. 174.

<sup>178</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist.* s. 175.

<sup>179</sup> Lampe, P. "Das korintische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis". ss. 183-213 se Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins.* s. 44.

Det som var den store utfordringen når jødekristne og hedningekristne skulle dele bord, var først og fremst de jødiske matforskriftene. De innbefattet foruten spesielle matretter også blod og vin som ble drukket av hedninger. Både i Korint, Antiokia og Roma finner vi som kjent konflikter mellom og innad i de religiøse grupperingene. Disse konfliktene er relatert til måltidene. Blant annet Rom 14,1-15 beskriver nettopp problemene og vanskelighetene mellom hedninger og jødekristne når det gjaldt overholdelse av helligdagen og omskjæringen som begge var grunnleggende premisser for jødisk identitet. Paulus derimot så ikke dette som viktig da han mente at de kristne allerede hadde fått bekreftelse på sin tilhørighet i Guds fellesskap, gjennom Den Hellige Ånds tilstedeværelse i måltidsfellesskapet.

*”For med en Ånd ble vi alle døpt til å være ett legeme, enten vi er jøder eller grekere, slaver eller frie, og vi fikk alle en ånd å drikke” (1 Kor 12,13).*

Paulus benytter sannsynligvis sitatet i 1 Kor 11,23-26 for å belære, utdype og forklare menigheten vektleggingen av måltidet som minnemåltid og dets spesifikke betydning for det kristne fellesskapet. Brødet og vinen som essensielle elementer understrekes gjennom brødets faste plass i deipnon, vinens plass i Symposium og velsignelsen av disse som vanlige i tradisjonelle måltider i tiden. Å *”gi sin kropp og spille sitt blod for...”* var allerede en del av vokabularet til martyriet. Å sende begeret rundt og å dele brødet var et ritual også kjent fra bankettene og understreket fellesskapet<sup>180</sup>. Herrens måltid og benevnelsen Herre assosieres med en guddommelig skikkelse og et mysteriemåltid, som vi kan finne en parallell til i Serapis-bankett, *The Couch of the Lord Sarapis*<sup>181</sup>. Serapis holdt måltider som representerte samfunnets ypperste idealer, som likhet, vennskap, glede og samtaler<sup>182</sup>. I Paulus vektlegges også forholdet mellom kjøtt og vin i kontrast til vann og brød som et uttrykk for å skape harmoni med naturen og sannsynligvis for å fremme et asketisk ideal. Det var antagelig også et ledd i å uttrykke avstand til begrepet offer i jødisk tradisjon.

Det har vært et stort spørsmål hvordan anamnese egentlig skal tolkes. Dix foreslår at ordet skal forstås som en minne- eller gjentakelseshandling. I Paulus finner vi ordet knyttet opp mot det å bekjentgjøre Herrens død til han vender tilbake. Den første benevnelsen som ble benyttet var brødsbrytelsen, og det var først i det andre århundre at man omtalte nattverden

---

<sup>180</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. ss. 188-190.

<sup>181</sup> Theissen, Gerd. *Social Integration and Sacramental Activity: An analysis of 1 Cor. 11:17-34*. ss. 164-67, 170 n. 12.

<sup>182</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 191.

som eukaristi<sup>183</sup>. Allerede Matteus 26,26-28, følger vinen etter brødet uten noe mellomledd så veien var kort til å samle de to velsignelsene til en samlet bønn. Paulus og Lukas skiller dem fra hverandre gjennom å plassere velsignelsen av brødet før måltidet, og velsignelsen av vinen etter måltidet.

#### 4.8 *Didache*

*Didache* har som nevnt vist seg å være en utfordring for vår forestilling om nattverd og nattverdssynet. Skriftet inneholder en utfordring i sammenheng med forståelsen av måltid- og offerproblematikk. Offer blir i dette skriftet benyttet både som betegnelse på nattverd og i betydningen offer i sammenheng med Det siste måltid. Skriftet inneholder ingen referanser til Jesus' død og oppstandelse og ingen omtale av innstiftelsesordene, og er derfor vanskelig å knytte til nattverden beskrevet i Jesus' formaning: "Gjør dette til minne om meg", og til Det siste måltid. Det er likevel mer og mer en konsensus om at dette er en beskrivelse av en nattverd, ikke et samlingsmåltid. Det er også usikkert om kapittel 9 beskriver et Agape-måltid og kapittel 10 en nattverd. Det er likevel en allmenn oppfatning at beskrivelsen i kapittel 14 handler om nattverd, og at den refererer direkte til brødsbrytelsen på søndager og vektleggingen av det rene offer i motsetning til jødisk eller hedensk offer, og at det derfor også kan tolkes som et takkemåltid. At skillet mellom Agape-måltid og nattverd ikke var så skarpt på denne tiden, problematiserer forståelsen av hva som egentlig beskrives<sup>184</sup>.

Noen forskere, blant annet Adolf Von Harnack, regnet *Didache* 9-10 for å være primitive former for nattverd<sup>185</sup>. Andre som Johannes Betz og Edward Kilmartin hevdet at bønnetekstene sannsynligvis opprinnelig hadde vært ment å tilhøre en nattverd, men at de ble forandret til Agape-bønner av den som nedskrev kirkeordenen<sup>186</sup>.

Teorien som de aller fleste forskere har kunnet enes om gjennom de siste 30 år, er at *Didache* 9-10 er en form for nattverd<sup>187</sup>. Denne teorien reiser mange spørsmål, blant annet hvorfor det

---

<sup>183</sup> Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. s. 14.

<sup>184</sup> Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. s. 21.

<sup>185</sup> Harnack, Adolf von. *Die Lehre der Zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*. ss. 28-36.

<sup>186</sup> Betz, Johannes. "Die Eucharistie in der *Didache*". ss. 10-39 og Kilmartin, Edward J. *The Eucharistic Prayer: Content and Function of Some Early Eucharistic Prayers*. ss. 117-34.

<sup>187</sup> Mazza, Enrico. *The Origins of the Eucharistic Prayer*. ss. 12-41.

er gitt en beskrivelse av en nattverd i kapittel 9-10 og igjen i kapittel 14. For å kunne holde seg til denne forklaringen, blir man nødt til å hevde at kapittel 9 og 10 er eldre enn resten av kirkeordenen for å kunne holde en utviklingslinje fra Det siste måltid, og frem til dagens nattverd<sup>188</sup>. Mazza hevder at Paulus etter all sannsynlighet kjente til bønneteksten i *Didache*, og at den derfor eksisterte før både 1. Korinterbrev ble forfattet og før konsilet i Jerusalem år 48-49 e Kr.<sup>189</sup>.

*“På Herrens søndag skal dere komme sammen og bryte brød og holde takkebønn, etter at dere først har bekjent deres synder, slik at deres offer kan være rent.*

*Ingen som lever i ufred med sin neste, må få komme sammen med dere før de er blitt forliket, for at ikke deres offer skal bli vannhelliget.*

*Dette er nemlig hva Herren har sagt: ”Alltid og til alle steder skal de bære frem for meg et rent offer. For jeg er en stor Konge, sier Herren, og blant folkeslagene står det age av mitt navn”. (Mal 1,11b.14b)<sup>190</sup>.*

Selv om måltidene i *Didache* kapittel 9-10 kalles eukaristi, har det som nevnt hersket tvil om disse måltidene kan knyttes til nattverden. Den kanskje viktigste årsaken er mangelen på innstiftelsesordene. Bønnene i kapittel 9-10 er sannsynligvis påvirket av jødiske bønner, og minner i form om jødiske måltidsvelsignelser som Birkat ha-mazon. Enrico Mazza hevder at *Didache* i seg selv forestiller en variant av nattverd, og at den har vært en variant i det store mangfoldet av nattverdvarianter som har eksistert parallelt. De kan altså ha eksistert uavhengig av bestemmelsene i konsilet i Jerusalem om hvordan ikke-jødiske kristne skulle forholde seg. Selv om noen kristne menigheter allerede kan ha gått vekk fra tradisjonene med et helt måltid, kan det i forholdsvis lang tid ha foregått rituelle måltidsfeiringer som først på et senere tidspunkt ble det vi forestiller oss som nattverdsfeiring<sup>191</sup>. Bradshaw hevder videre at *Didache* 9-10 på ingen måte er omarbeidete jødiske måltidsbønner, men heller en utvikling av de forskjellige jødiske måltidsbønnene som var kjent i samtiden. Det har ofte vist seg at den liturgiske utvikling gjennom tiden har beveget seg fra det korte og enkle, til det mer kompliserte og omfattende<sup>192</sup>. Dette er sannsynlig også forklaringen på hvordan små enkle måltidsbønner har utviklet seg til nattverdsliturgi.

---

<sup>188</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 31.

<sup>189</sup> Mazza, Enrico. *The Origins of the Eucharistic Prayer*. ss. 36, 40, 90-7.

<sup>190</sup> *Didachè* i Baasland, Ernst og Hvalvik, Reidar (eds). *De apostoliske fedre*. s. 28.

<sup>191</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 32.

<sup>192</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 37.

Selv om både Jubileerboken har en tredelt struktur som er parallell med Birkat ha-mazon (Jubileerboken 22.6-9), og Mishna taler om en takkebønn etter maten bestående av tre velsignelser (Ber 6.8), så er dette kun et bevis for at det har eksisterte en tredelt bønn med definert mønster som har vært benyttet etter måltidet. Det eksisterer fragmentariske tekster som underbygger påstanden om stor variasjon, blant annet en tekst som omhandler en annerledes måltidsbønn fra synagogen i Dura-Europos<sup>193</sup> og en tekst fra Qumran-litteraturen<sup>194</sup>. Det er vanskelig å bekrefte et jødisk opphav i og med at det ikke eksisterte faste normative bønner i jødisk liturgi før på et senere tidspunkt. Bønnene i kapittel 9 er i følge Bradshaw takkebønner for Jesus' offerhandling, bønn til minne om Jesus' liv og en bønn om eskjatalogisk fullbyrdelse<sup>195</sup>. Kapittel 10 inneholder bønner for alt det Gud har gitt menneskene gjennom Jesus og en forbønn for kirkens endelige samling.

Nattverden som beskrives i *Didache*, ble avholdt om morgenen søndag i tilknytning til en morgengudstjeneste som antas å ha fulgt mønsteret til en sabbatmorgenliturgi. Den refererer til et firefoldig nattverdsmønster som opprinnelig stammer fra et syvfoldig nattverdsmønster slik vi finner det i Det nye testamentet<sup>196</sup>. Det store spørsmålet er altså, om det er et Agape-måltid eller en nattverd som er beskrevet i *Didache*. Noen forskere, blant dem G. Rouwhorst, hevder at det har eksistert to forskjellige nattverdsriter, en årlig nattverd som ble feiret rundt påske, som inneholdt innstiftelsesordene og som vektla minnemåltidet om Jesus' offer, og en som ikke var direkte influert av Det siste måltid, men som ble feiret ukentlig og tilsvarte en kristnet sabbatsmåltid<sup>197</sup>. Gregory Dix på sin side regnet det for usannsynlig at kapittel 9 og 10 var noe annet enn en beskrivelse av et Agape-måltid<sup>198</sup>. McGowan påpeker at betegnelsen Agape ofte ble benyttet som en fellesbetegnelse på måltider som forskere ikke ønsket å kalle nattverdsmåltid<sup>199</sup>. Det er påfallende at det bortsett fra i *Første apologi*, ikke finnes noe skriftlig kildemateriale som omhandler kristne som praktiserte både nattverd og Agape-måltid. I sammenhenger der benevnelsen Agape ble benyttet, handlet det kun om dette måltidet og at det dermed var ensbetydende med det andre kristne grupperinger kalte Herrens

<sup>193</sup> Neusner, Jacob. *A History of the Jews in Babylonia I*. s. 161 n. 3.

<sup>194</sup> Weinfeldt, Moshe. "Grace After Meals in Qumran". ss. 427-40 se Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 35.

<sup>195</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 36.

<sup>196</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 63

<sup>197</sup> Rouwhorst, Gerard. "La célébration de l'Eucharistie dans l'Eglise Primitive". ss. 89-112 se Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 29.

<sup>198</sup> Dix, Gregory. *The Shape of the Liturgy*. ss. 48 n. 2 og 90ff.

<sup>199</sup> McGowan, Andrew. "Naming the Feast: Agape and the Diversity of Early Christian Meals". ss. 314-318.

måltid eller eukaristi<sup>200</sup>. Ignatius av Antiokia bekrefter oppfatningen av at eukaristi og Agape er synonyme når han skriver i *Smyrnaeans* 8<sup>201</sup>, at det er regnet for å være en ekte nattverd når den utføres av biskopen eller en han har overlatt ansvaret til, og videre at det ikke er tillatt å avholde dåp eller Agape uten biskopens tilstedeværelse (*Smyrn* 8)<sup>202</sup>.

#### 4.9 *Justin martyr*

Et viktig punkt er at dersom man ser bort fra 1. Korinterbrev 11, regnes Justin Martyr for å være den første som nevner innstiftelsesordene. Det at han kun omtaler dem, men ikke tar dem med i beskrivelsen av selve nattverdsliturgien, har reist mange spørsmål. Dette kan likevel si noe om hvilken funksjon innstiftelsesordene har hatt, og om de på dette tidspunkt var en fast del av nattverdsfeiringen eller ikke. Det vektlegges at lederen av gudstjenesten, forstanderen eller biskopen, kan formulere bønnen etter beste evne, noe som tyder på et ikke fastlagt bønneformular, og regler og rammer en kunne improvisere innenfor<sup>203</sup>.

Det er flere ting som er verdt å merke seg; for det første at versjonen som er referert til er svært kort i motsetning til senere kanoniske varianter. Den referer til ordene ”gjør dette til minne om meg” før ordene ”dette er mitt legeme”, og den har ingen referanse til brødsbrytelse. Det er også verdt å merke seg at det eneste evangeliet hvor denne ordlyden ellers gjenfinnes er Lukas. Det er stor sannsynlighet for at disse ordene tilhører en eldre tekst enn evangelietekstene og at de reflekterer et katekeseformular mer enn et liturgisk mønster<sup>204</sup>. Bradshaw stiller seg likevel skeptisk til at denne nattverdsbeskrivelsen var en opprinnelig del av Justins verk. For det første fordi beskrivelsen var et trosforsvar som var rettet til keiser Pius og dermed selektiv for hva som ble vektlagt og ikke. For det andre er det et spørsmål om dette gir en beskrivelse av nattverdsfeiringen generelt eller bare i Roma. Og for det tredje så er det sannsynlig at det har eksisterte mange forskjellige kristne menigheter i Roma som alle hadde sine egne lokale nattverdsfeiringer. Det er trolig at Justin tilhørte en østlig kristen retning i Roma i og med at han opprinnelig stammet fra Syria og hadde blitt døpt i Efesos,

---

<sup>200</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 29.

<sup>201</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 35.

<sup>202</sup> *Smyrnaeans* 8.

<sup>203</sup> Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. s. 26.

<sup>204</sup> Ratcliff, E. C. “The Eucharistic Institution Narrative of Justin Martyr's First Apology”. ss. 97-102 her på side 102 og Couratin, A. H. og Tripp, D.H. (eds). *E. C. Ratcliff: Liturgical Studies*. ss. 41-8, her på side 46.



nattverdsfeiringen beskrevet i *Første Apologi* kan derfor meget godt være en beskrivelse av hans egen menighet og deres variant av nattverdsfeiringen<sup>205</sup>.

#### **4.10 Den apostoliske tradisjon**

Årene 70 til 150 var en storhetstid i det romerske riket med utallige religiøse retninger som fikk lov til å utfolde seg så sant de ikke kom i konflikt med tilbedelsen av keiseren eller guden Jupiter. For kirkens vedkommende var det indre uro mellom jødekristne og gnostiske retninger som vi blant annet finner en beskrivelse av 1 Kor 5,10. Nettopp i denne tiden er det De apostoliske fedre hevdet sitt forsvar for den kristne tro, og dermed yter konkret hjelp til å stå imot den indre splittelsen i kirken og utfordringene fra filosofiske grupperinger og lærde jøder som harselerte med kristendommen<sup>206</sup>.

Lik Justin Martyr beskriver Hippolytos to forskjellige nattverder, en som følger etter en ordinasjon og en som følger etter en dåp. Sett i sammenheng følger de følgende mønster: Bønn, fredskyss, frembæring, tekstlesning, brødsbrytelse og utdeling<sup>207</sup>. Anaforaen har følgende mønster: “*La oss løfte våre hjerter*”, innledning, innstiftelsesord, anamnese, epiklese og doksologi. Det eneste som mangler er Sanctus som først ble en del av nattverdsriten på et senere tidspunkt. På samme måte som i 1. Korinterbrev kommer kalken først, for så å bli etterfulgt av brødsbrytelsen og uten en andre kalk (1 Kor 10,16). Det samme mønster gjentas i *Didache* 9-19, og samme rekkefølge finner vi i fellesmåltidet i *Den apostoliske tradisjon*<sup>208</sup>, denne rekkefølgen har vært vurdert som en av de eksisterende nattverdsvarianter eller som tilhørende Agapemåltidets ritual.

Som beskrevet i *Den apostoliske tradisjon* var forskjellige typer av føde benyttet under nattverden. Dette kan ha hatt sin forklaring i årstider og forskjellige typer avling. Som vi kan se i kapittel fem om ofring og velsignelse av olje, skulle biskopen ta imot disse matvarene med samme inderlighet og respekt som når brød og vin ble ofret<sup>209</sup>, likeledes velsignelse av ost, som var ansett å være koagulert melk, og oliven (kapittel seks). I nattverd som etterfulgte

---

<sup>205</sup> Mursillo, H (ed). *Acts of Justin* i *The Acts of the Christian Martyrs*. ss. 44-59 se Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 64.

<sup>206</sup> *Didachè* i Baasland, Ernst og Hvalvik, Reidar (eds). *De apostoliske fedre*. s. 13.

<sup>207</sup> Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. s. 31.

<sup>208</sup> McGowan, Andrew. “FIRST REGARDING THE CUP...” ss. 551-5 se Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 69.

<sup>209</sup> Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. s. 36.

dåp, ble disse elementene brakt opp til biskopen der brødsbrytelsen foregikk og velsignelsen av utblandet vin, melk, honning og vann ble foretatt. Deretter følger en forklaring av elementene mye på linje med påskemåltidets forklaringssamtale og til slutt brødsbrytelsen i ”Det himmelske brød i Jesus Kristus” og utdelingen av alle elementene<sup>210</sup>. Referansen om Det himmelske brød minner om Johannesevangeliets vektlegging av maten og elementene. Slik vi finner i Brød fra himmelen (Joh 6,32-35,48), Mirakuløs vin (Joh 2,1-11), Livets brød (Joh 6,35. 48), Mirakuløs fisk (Joh 21,1-4), Levende vann (Joh 4,10-14), Kjøtt og blod (Joh 6,53-54), og gudenæs mat og mirakelfisk (Joh 21,1-14)<sup>211</sup>.

#### **4.11 Forvandling av føde**

Berakah ble ansett å være den jødiske mønsterbønn i det 1. århundre. Ordet stammer fra verbet barak som betyr å velsigne. Senere forskning har påvist flere utgaver av *berakah* (berakor) og at det også har vært andre bønneformer<sup>212</sup>. Jødedommen og kristendommen utviklet begge ritualer i forbindelse med forvandling av spesielle matvarer, enten at mat i noen sammenhenger ble helliggjort, eller at den ble underlagt forskrifter for om den var riktig å spise eller ikke. Noen forskere, blant dem Clemens Leonhard, setter spørsmålsteget ved en felles opprinnelse til disse ritualene<sup>213</sup>. E. Lohse hevder gjennom å sammenligne disse paragrafene og 1 Kor 10,26,31<sup>214</sup> at Sal 24,1, var grunnlagstekst i bruken av berakhot både i kristendommen og jødedommen, selv om det står i motsetning til hvordan Paulus (Rom 14,14-18), benytter teksten fra Sal 24,1, i denne teksten fortelles det om hvordan Gud regjerer over verden og visker ut forskjellene på hellig og profan, og at ingen hedensk kult kan forandre mat til hellig føde.

Det fantes ingen spesifikk hellig føde for kristne, men det eksisterte fremdeles kristne som overholdt rabbinske spiseregler<sup>215</sup>. Det var noen spesielle typer av mat som olje, oliven og ost ved siden av brød og vann som ble mer vektlagt enn andre, slik som vi finner det beskrevet i Johannesevangeliet og i *Den apostoliske tradisjon*.

---

<sup>210</sup> Jasper & Cuming. *Prayers of the Eucharist*. s. 37.

<sup>211</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 273.

<sup>212</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). ss. 43-44.

<sup>213</sup> t.Ber. 4.1 18 i Leonhard, Clemens. *Blessing over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two independent traditions*. s. 309.

<sup>214</sup> Lohse, E. ”Zu 1 Korinter 10:26,31“. s. 277-280.

<sup>215</sup> 1. Tim 4,4f og Didache 9f og Majer, J. Psalm 24,1. ss. 375-390, 388 se Gerard, Albert & Leonhard, Clemens (eds). *Jewish and Christian Liturgy and Worship*. s. 310.

Den viktigste drikke i Symposiet var utvannet vin. Likevel viser Ber 6,1 10A, at Tosefta kan tolkes som om man benytter vinen til å vaske hendene i. Også Plutarch nevner vin med urter til benyttelse for vasking av føtter ved spesielle måltidsammenkomster<sup>216</sup>. Dette viser at berakah ikke nødvendigvis medfører at utvannet vin blir helliggjort på samme vis som i kristen nattverdsbetydning. Guds eiendom må i følge reglene (tithes<sup>217</sup> og teruma<sup>218</sup>) gis til tempelet, derfor vil en profan bruk ses på som et brudd på disse forordningene<sup>219</sup>. Problemet som oppstår er for eksempel hvor man skal gjøre av matvarene som man ikke lenger kan gi til tempelet. Rabbinerne samlet et plethora av løsninger for hvordan man skulle forholde seg når bibelske lover kolliderte med det gresk-romerske samfunnet. Løsningen lå i to paragrafer av masekhet, ved å benytte en berakhot som konstruerte en parallell struktur som besto i å overføre noen av Guds rettigheter i forbindelse med føde til andre<sup>220</sup>. Hvorfor både Mishna og Tosefta fortsetter å diskutere denne problemstillingen etter at det hadde blitt bestemt at alt tilhørte Gud, og at all skyld ble oppgjort gjennom resitasjonen av berakhot før man spiste og drakk, kan forklares gjennom det jødiske folks sterke ønske om å oppfylle loven. Berakhot ble uansett, og uten å oppfylle en eneste oppfordring fra loven, en universell standard<sup>221</sup>.

4.1.(a) ” *It is forbidden for a man to taste anything before he recited a Berakha. For I(t is said): “The land (Eretz/på hebr.) and its contents are Y`s” (Sal 24,1 a)*<sup>222</sup>.

Tosefta gir heller ikke svar på hvordan noen få lovprisningsord, som anerkjenner Gud som skaper av maten man spiser, er nok til at man kan se bort fra det faktum at det tilhører Gud, teksten i seg selv gir nemlig ingen indikasjoner på at forholdet mellom Gud og skaperverket/matens har gjennomgått en forandring. Dette som kontrast til nattverdets

---

<sup>216</sup> Pocion 20.2f og Kötting, B. og Halama, D. ”Fußwaschung“. s. 747f se Gerard, Albert & Leonhard, Clemens (eds). *Jewish and Christian Liturgy and Worship*. s. 310.

<sup>217</sup> Tiende, en-tiendel.

<sup>218</sup> Terumah er vanligvis en type føde som ble gitt i gave til Kohen.

<sup>219</sup> Leonhard, Clemens. *Blessing over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two independent traditions*. s. 309.

<sup>220</sup> Bokser, B.M. “Ma’al and Blessings over Food: Rabbinic Transformation of Cultic Terminology and Alternative Modes of Piety” se Gerard & Leonhard. *Jewish and Christian Liturgy and Worship*. s. 311.

<sup>221</sup> Leonhard, Clemens. *Blessing over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two independent traditions*. s. 311.

<sup>222</sup> Leonhard, Clemens. *Blessing over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two independent traditions*. s. 309.

forvandling av elementene. Svaret er delvis gitt i Talmudim<sup>223</sup>. Palestinsk Talmud forbinder teksten i Tosefta til Ber 6.1 gjennom en liste over berakhot (9d-10a).

Rabbi Abahu forteller oss at dersom hele verden karakteriseres som en vingård, er både det du sår og det du høster i en tilstand av hellighet, og kan dermed ikke benyttes av mennesker.

Bibelen gir ikke menneskene noe ritual for å forandre dette faktum, men de gis en berakah.

(b) ” *Abahu said: It is written, “lest all of it both the (produce of the) seed that you sowed as well as the yield of your vineyard become sacred” (Deut.22,9). The whole world and its contents are regarded as the vineyard. What is its redemption? A Berakah*”<sup>224</sup>.

Vers c forbinder sitatet fra Salmene med Toraen og avslører spenningen mellom loven og berakoth.

(c) R Hitzqiya, Ryirmeya, and R. Abun(said) in the name of R.Shi`mon Ben lakish: ”*You said to Y: “you are Y. My Good(i.e. my property) is not upon you (Ps 16,2) If You ate and blessed, it is as if you ate from your own.*”

I babylonsk Talmud blir Birkhot ha-nehenin forstått som en muntlig lovprisning av Gud, og fordrer dermed en annen form for bibelsk grunnlag. Frasen ”*Holiness of Praises*” i neta-reva-loven som i følge Bibelen tilhører tempelet, er et godt valg. Det samsvarer også med meila konseptet som allerede er brukt i Tosefta som et overordnet prinsipp i forståelsen av Birkhot ha-nehenin<sup>225</sup>. Ser vi på *Didache* 9:10 finner vi en helt annen tilnærming.

“*Gi ikke hundene det hellige, og kast ikke deres perler for svin; de vil bare trampe dem ned, vende seg mot dere og rive dere i stykker*” (Matt 7,6).

Dette kan sees som motsetning til kristen tankegang hvor alt som var skapt av Gud, likevel kunne benyttes til profant bruk. Elementene i nattverden ble nettopp helliggjort gjennom et ritual, ”*dette er Jesus’ legeme*”,. Den viktigste forskjellen mellom kristent og jødisk syn på hellig føde og sekulær mat, er altså at i kristen sammenheng forvandler velsignelsen profan mat til hellig føde, mens man i jødisk tradisjon tenker seg at den hellige føden sekulariseres

---

<sup>223</sup> Leonhard, Clemens. *Blessing over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two independent traditions.* s. 312.

<sup>224</sup> Leonhard, Clemens. *Blessing over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two independent traditions.* s. 313.

<sup>225</sup> Leonhard, Clemens. *Blessing over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two independent traditions.* s. 314.

gjennom berakah. Opplevelsen av den forandring som inntreffer enten ved bruk av berakah eller gjennom helliggjørelsen i nattverdstradisjonen, er også forskjellig<sup>226</sup>, berakhot må for eksempel gjentas dersom måltidet avbrytes, mens Justin Martyr beskriver i sin *Andre apologi* OBS 65,5 og 67,5, hvordan man i midten av det annet århundre brakte ut mat til medlemmene av menigheten<sup>227</sup>.

Berakah har som formål å etablere et godt forhold mellom Gud, maten og mennesket. For å kunne leve et normalt liv, påberopte rabbinske lærere, såkalte Tannaim, bruk av særlige metoder for å begrense det helliges inntreden i verden gjennom matvarer. De rabbinske jødene skaper et skille mellom det hellige og det profane for på den måten å frigjøre noe føde til profan bruk i motsetning til de kristne som skaper hellig føde gjennom sine ritualer. For å gjøre dette gjennomførbart og kunne overholde lover og regler om hellig og profan mat skapte de rabbinske jødene foreninger eller fellesskap med rabbinsk identitet som også besto av ikke-innvidde som ikke spiste hellig føde, men som fikk ansvaret for å ta vare på både den hellige og den sekulære maten på rett måte<sup>228</sup>.

De kristne skaper en indre sirkel av de mennesker som nettopp spiser den hellige maten og det er det som skiller dem fra de utenfor<sup>229</sup>. Kristus' legeme er synonymt med denne indre sirkelen av troende. Det som tydelig avdekkes, er de store forskjellene i tilnærming og praktisering av hellig og profan mat mellom de kristne og jødene, og det er på dette grunnlag vanskelig å tro at disse ritene kan ha hatt samme utgangspunkt<sup>230</sup>. Det kan dermed virke som nattverden og den rabbinske berakah kun har en ting felles, og det er at de utgjør et rituale for velsignelse av maten<sup>231</sup>.

Spørsmålet er når Birkhot ha-nehenin først ble benyttet i rabbinsk jødedom. Alan Jeffrey Avery-Peck hevder at det ikke eksisterte jordbruksiende før tiden etter det andre tempelet<sup>232</sup>.

---

<sup>226</sup> Majer, J. *Psalm 24,1: rabbinische Interpretation, jüdische berakah und christliche Benediktion*.

<sup>227</sup> *Andre apologi* 65,5 og Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. 67f.

<sup>228</sup> Leonhard, Clemens. *Blessing over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two independent traditions*. s. 317.

<sup>229</sup> Leonhard, Clemens. *Blessing over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two independent traditions*. s. 317.

<sup>230</sup> Leonhard, Clemens. *Blessing over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two independent traditions*. s. 317.

<sup>231</sup> Majer, J. *Psalm 24,1: rabbinische Interpretation, jüdische berakah und christliche Benediktion* og Leonhard, Clemens. *Blessing over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two independent traditions*. s. 317.

<sup>232</sup> Avery-Peck, A.J. "Mishnah's Division of Agriculture; A History and Theology of Seder Zeraim".

Det rabbiniske forholdet til tiende (tithes) og offergaver (teruma), har en annen intensjon enn det vi kan lære fra Bibelen. For Tannaim var diettreglene og renhetslovene først og fremst viktig for den jødiske identitet. Renhetsreglene hadde betydning for hvem som var med i det rabbiniske kollegium eller ikke, og de hadde betydning i sammenheng med det Symposium som de holdt med sine medbrødre. Både de kristne og jødene ønsket ikke alltid å holde seg innenfor denne brødrekretsen, og delte måltidet med andre som sto utenfor (1 Kor 8 og 10). Det hendte at rabbinere både delte bord med jøder som ikke tok dette på alvor og med hedninger, og det gis en instruksjon om hvordan man skal forholde seg i slike sammenhenger i Tosefta (t. Dem 3.6-8 74f, muntlig tillegg til Mishna).

*3.7 A Haver who sits (ms. Erfuhrt: reclines) at the symposium and at the dinner of an ha-arez creates a (justified presumption regarding tithes(ie. That food that he eats is tithed), even if he is seen taking (food) and eating (it) immediately and drinking immediately; for he could have tithed (food or drink) in his heart (t.Dem 3.7).*

Det blir også foreslått at ikke-jøder kan resitere berakhot ved måltider, og at rabbinere ikke skulle si *Amen* i sammenheng med hedenske ritualer (t.Ber 5.21 28). Som i alle ritualer fra denne tiden er det vanskelig å vite om det var allmenne restriksjoner eller helt lokale regler som gis uttrykk for i Rabbi Ammis regler for Symposium (p.AZ 1.3 39c)<sup>233</sup>. Resitasjonen av berakah hadde som oppgave å gjøre det klart at maten ikke inneholdt noen hellige deler som tilhørte Gud, og at alle andre bud var oppfylt, og videre at det dermed tilhørte den som skulle spise det. I følge C. Leonhard kan det virke som Birkhot ha-nehenin til slutt tar over plassen for alle reglene tilknyttet føde i Israel. Både Birkhot ha-nehenin og de andre retningslinjene med samme formål har sannsynligvis utviklet seg parallelt. Begge hadde som oppgave å bryte eierforholdet mellom Gud, og føden skapt i Israels jord<sup>234</sup>.

Det gresk-romerske symposium var etablert i Palestina lenge før år 70 e.Kr<sup>235</sup>, og Birkhot ha-nehenin dukket opp i sammenheng med Symposiet. Birkhot ha-nehenin fullbrakte selv

---

<sup>233</sup> Leonhard, Clemens. *Blessing over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two independent traditions*. s. 321.

<sup>234</sup> Leonhard, Clemens. *Blessing over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two independent traditions*. s. 324.

<sup>235</sup> Klinghardt, M. "Gemeinschaftsmal und Mahlgemeinschaft; Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern". ss. 227-249.

forestillingen om ”Den indre bønn”<sup>236</sup>, som i praksis betydde å hviske eller utføre bønnen stumt. Den stumme bønne medførte at ulovlig føde ble lovlig å spise, og at man samtidig lovpriste Gud gjennom å oppfylle et påbud fra Torah, det var en hjelp til å bli minnet om jødisk identitet hver gang man skulle spise. Denne bønneformen kunne benyttes hvor som helst, og gjaldt alle matvarer men med spesiell vektlegging av brød og vin. Brød og vin hadde som kjent allerede en særstilling i det greske Symposium<sup>237</sup>.

Det at man resiterer nattverdsbønne før måltidet, tyder på at det ikke er noen forbindelse til takkebønn etter måltidet. Etter resitasjon av Birkat ha-mazon, hadde man for eksempel ikke lov å innta brød (t.Ber 4.14 21; 5.12 27), kun drikke vin. Konklusjonen blir at både når det gjelder plassering i tid, og når det gjelder liturgisk funksjon ikke er mulig å forestille seg Birkhot ha-nehenin som modell for kristendommen, i første og tidlig andre århundre<sup>238</sup>, på den annen side er det jødiske forholdet til hellig mat interessant som kontrast til hvordan de kristne forholdt seg til elementene i nattverden, og deres forvandling.

I jødisk sammenheng er det asketiske idealet først og fremst fremtredende hos essenerne. Brød vin og salt var mat som var typisk for gresk-romersk asketisisme. Mange konvertitter beholdt det synet på mat og måltider som allerede eksisterte i det gresk-romerske samfunn, og selv de som fulgte Moseloven og de jødiske matforskrifter var ikke upåvirket av de gjeldende retningslinjene i samfunnet rundt. I *Den apostoliske tradisjon* nevnes også offer i sammenheng med ost, oliven og olje som ble gitt i forbindelse med en nattverd knyttet til ordinasjon av en biskop<sup>239</sup>, selv om det var tilknyttet andre bønner enn for brød og vin. I Tomas gjerninger 29, tar apostelen brød, olje, grønnsaker og salt, og velsigner disse og deler dem ut til folk<sup>240</sup>. Måltidet beskrevet i Paulus’ og Theklas gjerninger der de feirer et måltid i en grav (Johannes’ gjerninger 72, 86) ”...og i gravhulen ble det holdt et stort Agape”, er et av de første steder hvor det gis en beskrivelse der man kan tolke nattverd og Agape som selvstendige måltider, selv om dette Agapemåltidet kan ha hatt nattverdskarakter<sup>241</sup>.

---

<sup>236</sup> Leonhard, Clemens. *Blessing over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two independent traditions.* s. 322.

<sup>237</sup> Leonhard, Clemens. *Blessing over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two independent traditions.* s. 325.

<sup>238</sup> Leonhard, Clemens. *Blessing over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two independent traditions.* s. 326.

<sup>239</sup> McGowan, Andrew. *Ascetic Eucharists.* s. 104.

<sup>240</sup> McGowan, Andrew. *Ascetic Eucharists.* s. 115.

<sup>241</sup> McGowan, Andrew. *Ascetic Eucharists.* s. 125.

I *Den apostoliske tradisjon* nevnes at alle frukter og grønnsaker skal velsignes<sup>242</sup>. I oppstandelseshistoriene er fisk et viktig symbol, og ikke minst i mirakelfortellingene er fisk grunnleggende. Viktigheten og bruken av denne mattypen har brakt noen forskere til å tro at det har eksistert en ”brød og fisk” variant av nattverden (Joh 21:9-13), Måltid med fisk kan også være knyttet til jødiske eskjatologiske måltider som hadde fisk som hovedinnhold<sup>243</sup>.

Det er tydelig at det i tidlig kristendom eksisterte et mangfold av symbolske elementer. Mye tyder på at det i tiden før evangeliene ble nedtegnet, og før brød og vin hadde fått full sakramental verdi, eksisterte religiøse måltider med nattverdskarakter som avvek veldig fra vår forestilling om nattverdritualet<sup>244</sup>. Her kan man også tenke seg at en innflytelse fra bankettradisjonen har gjort seg gjeldende med tanke på hvilke matvarer man inntok under måltidet. Noen forskere har hevdet at tolkningen av Det siste måltid, som et påskemåltid først startet opp med Paulus. Men det kan ha vært noen nattverdsfeiringer som hadde, Det siste måltid, i tankene, men som ikke benyttet vin, andre som benyttet vin men som ikke hadde referanse til Det siste måltid, for eksempel måltidet beskrevet i *Didache* (9.2).

#### **4.12 Elementenes forvandling**

Justin Martyr sies å ha vært den første som snakker om forvandling av elementene. Gjennom å benytte det vanligvis intransitive verbet *eucharistein*, ”å gi takk”, benyttes en passiv partisipp av εὐχαριστεῖν oversatt som ”over hvilket takksigelse har blitt gitt” tre ganger i *Første apologi* (65, 66, 67). En benevnelse brukt mye i Det nye testamentet er *hagiazein*, som oversatt betyr helliggjøre og konsekrere. Justin benyttet ikke dette ordet, men velger i stedet å bruke ordet *eucharistein*, som viser at betydningen av takkemåltid fremdeles veier tungt. Det er imidlertid en forandring i gjære i forståelsen av, og i synet på elementene som tilsier bruk av ordet *eucharistia*, ikke som benevnelse på riten, men for å forklare eukaristisert, altså helliggjort mat<sup>245</sup>. Dette kan synes å stå i motsetning til referansen i *Timoteus 4*, som påpeker

---

<sup>242</sup> Bauer, J. B. ”Die Fruchtesegnung in Hippolyts Kirchenordnung“. s. 73-4.

<sup>243</sup> Vogel, Cyrille. ”Le Repas sacre au poisson chez les chretiens”. s. 17-24 se McGowan, Andrew. *Ascetic Eucharists*. s. 129.

<sup>244</sup> McGowan, Andrew. *Ascetic Eucharists*. s. 141.

<sup>245</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 91.



at alt som er skapt av Gud er rent, og at alt som er gitt i et takkemåltid er helliggjort (hagiazetai) gjennom Guds ord og bønn. Guds ord benyttes da i betydningen Logos<sup>246</sup>.

I følge Bradshaw kan det virke som om Ireneus av Lyon forsøker å innføre et nytt begrep i lys av eukaristisering av elementene i nattverdssammenheng, nemlig begrepet epiklese.

*”As bread from the earth, receiving the invocation of God, is no longer common bread but eucharist, consisting of two realities, earthly and heavenly, so also our bodies, receiving the eucharist, are no longer corruptible, having the hope of resurrection to eternity”*<sup>247</sup>.

Han benytter også begrepet eukaristia, for å utheve de forvandlede elementene mer enn riten<sup>248</sup>. Forskjellen består i at Ireneus forbinder konsekrasjonen mer med oppfordring til bønn enn med lovprisningselementet i bønnen. Altså mer vekt på en bønn om at Den Hellige Ånd skal komme over brødet og vinen og forvandle det til Jesus’ legeme og blod (konsekrasjonsepiklese). Det er likevel uklart om Ireneus kjente til en eksplisitt formel for: *”Påkallelse av Den Hellige Ånd i bønnen”*, *”Invoking the Logos within the prayer itself”*<sup>249</sup>.

#### **4.13 Fra samlingsmåltider til nattverd**

Det er uklart i hvor stor grad beretningene i Det nye testamentet kan være historisk troverdige. En forklaring på manglende historisk troverdighet kan være spørsmålet om i hvor stor grad de bærer preg av den liturgiske praksis som var gjeldende blant de aller første kristne. I 1 Kor 11, feires måltid og nattverd sammen, og nattverden omslutter måltidet på samme måte som i Lukas. I Matteus og Markus er det måltidet som omslutter nattverden. Når den endelige løsrivelsen mellom måltid og nattverd fant sted er uklart, men regnes for å ha begynt på slutten av det første århundre. Selve oppsplittelsen av måltidet og nattverden mellom *Agape* og nattverd, fant som tidligere nevnt sannsynligvis sted til forskjellig tid på forskjellige steder. Den endelige forandringen fra måltid til selvstendig feiring av nattverd hadde trolig sammenheng med at måltidet ble flyttet fra hjemmene og fra husgudstjenesten til offentlige møtelokaler og kirker. Dette gjorde sitt til at feiringen av gudstjeneste ved bordet etter hvert

---

<sup>246</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 91.

<sup>247</sup> Irenaeus. *Adv. haer.* 4.18.5.

<sup>248</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 93-94 og Irenaeus. *Adv. haer.* 4.18.5.

<sup>249</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 94.

tok slutt, og de samtalene som hadde vært vanlig i symposiedelen av måltidet ble byttet ut med fast liturgi. Det er sannsynlig at dette foregikk over tid, og at det fantes store variasjoner i gjennomføringen av nattverden. Det var trolig en utvikling som gikk parallelt mellom Agapemåltidet og nattverd. Temaet omtales i Jubileerne<sup>12</sup> allerede i slutten av 1. århundre, noe som tilsier at det må ha vært ansett som problematisk å forholde seg til de forskjellige variantene av nattverdsfeiringen<sup>250</sup>.

Clement av Aleksandria referer til en nattverd som er skilt fra Agapemåltidet, der nattverden ikke lenger er forbundet med offentlig måltidstradisjon<sup>251</sup>. Han refererer videre til Hippolytos av Roma og *Den apostoliske tradisjon* som omtaler to måltider, et gudstjenestemåltid om morgenen i form av Jesus' siste måltid, og et om kvelden uten sakralt innslag. Clement av Aleksandria refererer også til et selvstendig nattverdsmåltid og et Agapemåltid<sup>252</sup>. Michael White trekker frem *Den apostoliske tradisjon* som bevis for at denne forandringen inntraff først i det tredje århundre<sup>253</sup>. Men det er ikke usannsynlig at liturgien i *Den apostoliske tradisjon* speiler det første århundres liturgi. En av dem som har arbeidet med nattverdsliturgien på denne måten er Andrew McGowan, han hevder at det finnes flere indikasjoner enn tidligere antatt på at nattverdritualer hvor det ble benyttet kalk, kom før ritualet med brødsbrytelse. I følge McGowan er det referert til dette i Luk 22,4-21, i 1 Kor 10,6 og i *Didache* 9-10, som alle har dette mønsteret. Han refererer også til kilder som bekrefter bruk av vann i stedet for vin, brød alene, eller brød og annen form for mat. Det er flere eksempler på at bruken av vin var kontroversiell i den første kirken; både Ireneus Clement og Justin Martyr referer til vann eller vin blandet med vann<sup>254</sup>. Det er viktig å ta disse måltidene med i helhetsbildet, og ikke bare skille dem ut som Agapemåltider slik man tidligere har gjort. Det er også verd å merke seg at Agape ble benyttet som navn på nattverdsmåltider av de første kristne<sup>255</sup>.

Noen forskere hevder at løsrivelsen av Agape fra nattverden må ha skjedd i det andre århundre, andre hevder at det må ha skjedd på et langt tidligere tidspunkt. Bradshaw påpeker at denne diskusjonen har sitt egentlige utspring i for det første et ønske om å skille nattverden

---

<sup>250</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 285.

<sup>251</sup> Clement av Aleksandria. *Paedagogus*. 2.1.

<sup>252</sup> Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. s. 286 og Clement av Aleksandria. *Paedagogus*. 2.1.

<sup>253</sup> White, L. Michael. *Regulating Fellowship in the Communal Meal: Early Jewish and Christian Evidence*. ss. 180-81.

<sup>254</sup> Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). ss. 68-69.

<sup>255</sup> McGowan, Andrew. "Naming the Feast: Agape and the Diversity of Early Christian Meals". ss. 314-18 se Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship* (2002). s. 70

fra et måltid med vanlig mat, og for det andre problemet med å forestille seg at hele måltidet ble feiret som nattverd<sup>256</sup>. Det er verd å merke seg i den forbindelse at for de fattige var brød, vann og salt et måltid i seg selv, og at kjøtt for mange kristne var synonymt med hedningoffer. Det var også viktig å oppklare både for keiseren og allmennheten at de kristne drakk og spiste forvandlet vin og brød, da det gikk rykter om både drikking av blod og kannibalisme.

Vedrørende forandringen av tidspunktet for nattverdsfeiringen fra kveld til morgen, så er den mest sannsynlige forklaringen at menighetene vokste, og det ble for lite plass i de private hjemmene til å holde fulle kveldsmåltider (*Epistulae* 63.16.1). Det finnes for øvrig ikke skriftlige bevis for at nattverdsfeiringen foregikk om morgenen før ut i det tredje århundre<sup>257</sup>. Overgangen til å holde gudstjeneste i kirkerom var også en faktor å regne med i forbindelse med separasjonen mellom nattverd og fullt måltid. Vi vet heller ikke med sikkerhet om det også ble avholdt nattverd om kvelden, men det er sannsynlig. J. Jeremias hevder at det i *Epistula Apostolorum*, et dokument fra det andre århundre e.Kr, av angivelig gresk opprinnelse, gis en beskrivelse av en påskeliturgi hvor Agape og nattverd allerede avholdes separat. I den etiopiske versjonen av dette manuskriptet taler Jesus om disiplene som feirer ”Mitt Agape og min ihukommelse” (”My Agape and my remembrance”) og i den koptiske varianten tales det om ”Ihukommelsen for meg og Agape” (”The remembrance that is for me and the Agape”)<sup>258</sup>. Dette kan igjen tolkes som et tegn på at skille mellom Agape-måltid og minnemåltid ikke var så skarpt.

For å forstå bakgrunnen for nattverdsfeiringen som ble avholdt om morgenen og som sannsynligvis fulgte sabbatliturgien i synagogen, så er det som tidligere nevnt viktig å merke seg at det er lite som taler for at det allerede på dette tidspunktet forelå en standardisert jødisk liturgi, men at det heller var tale om en gudstjeneste som besto av tekstlesning og studier av Torah, slike gudstjenester foregikk også på mandager og torsdager, og kunne vare til langt ut på ettermiddagen. I Luk 4,16-30 og i Apg 13,15, antydes det at disse studiene allerede under det første århundre innbefatter lesning av profetene, og det er lite trolig at det forelå en

---

<sup>256</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 64.

<sup>257</sup> Jeremias, J. *The Eucharistic Words of Jesus*. s. 116 og White, L. Michael. *Building God's House in the Roman World: Architectural adaptations among pagans, Jews, and Christians*. s. 139.

<sup>258</sup> Ethiopic chapter 15, engelsk oversettelse i Schneemelcher, Wilhelm (ed.). *New Testament Apocrypha I*. ss. 9-84, her s.258 se Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 67.

standardisert form for disse tekstlesningene<sup>259</sup>. I Apg 20,7.11 finner vi historien om Paulus som taler til menigheten i Troas som var samlet for å bryte brød på ukas første dag. Det fortelles at de talte sammen helt til kvelden, før de kunne spise, dette kan tyde på et måltid eller nattverdsfeiring som ble avholdt om kvelden i forbindelse med for eksempel studier og undervisning. I Luk 24,13-35, finner vi referanse til brødsbrytelse om kvelden<sup>260</sup>, tilsvarende mønsteret av Symposium. Justin Martyr beskriver nattverdsriten i midten av det andre århundre på følgende måte:

*”Jesus tok et brød, takket og sa ”Gjør dette til minne om meg, dette er mitt legeme”, og at han likedan tok kalken, takket og sa ”Dette er mitt blod”, og at han bare gav dem del i den”<sup>261</sup>.*

(Matt 26,27f; Mark 14,23; Luk 22,19f).

#### **4.14 Måltidet som offer**

Offertanken gjorde seg gjeldende i stort sett alle religioner i antikken, og kristendommen ble i sin begynnelse naturlig nok påvirket av den religiøse praksis og tankeverden som eksisterte i samtiden. Mange av de første kristne var jøder, dypt forankret i jødisk kultur og i jødisk religiøs praksis. De hedningekristne var forankret i andre religiøse retningers tradisjoner, men en ting de alle hadde til felles var forholdet mellom offer og guddommelig tilbedelse, om enn i forskjellig utforming av praksis. Offerhandlingen var en måte å etablere balanse mellom mennesker og mellom mennesker og guder slik vi blant annet ser i offerbanketten, gjennom lovprisning av Gud over kalken med vin. Denne type offerhandling var også i følge McGowan en politisk handling<sup>262</sup>, i og med at det å delta i en offerhandling ofte var begrenset til den frie mann. Kvinner og slaver var kun deltagende på den måten at de fikk spise restene av offermaten som ofte ble gitt dem av en person av høyere rangorden, dette står i skarp kontrast til de kristne fellesmåltidene, som i prinsippet skulle inkludere alle. Det er likevel verdt å merke seg det etiske aspektet som uttrykkes gjennom Esras’ ord: om å gi til de som ikke har, slik vi finner det i *Nehemja* 8,10.

---

<sup>259</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 70.

<sup>260</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 70.

<sup>261</sup> Justin martyr. *Første apologi*. s. 105.

<sup>262</sup> McGowan, Andrew. *Ascetic Eucharists*. s. 61.

Gjennom offeret ble også herskerrollen forsterket og gudommeligjort. Kontrasten mellom slaktofferet og brødet som offer er også interessant i den forbindelse. Kjøtt var direkte og indirekte assosiert med offer, selv om også andre matvarer ble benyttet, det kan derfor virke som om brødet ble motsatsen til dette, det vil si noe som alle kunne spise, og som ikke representert en maktstruktur<sup>263</sup>, men et asketisk ideal<sup>264</sup>. Både rabbinske og kristne tekster refererer til brød som et bilde på eskjatologisk mangfold slik det blant annet tolkes i *Didache* (9. 4; cf. 10. 5-6)<sup>265</sup>. Å drikke vin var ansett som et av de viktigste indikasjoner på et religiøst måltid.<sup>266</sup> Det var for eksempel utenkelig å drikke på en romersk bankett uten å ofre noe av vinen til gudene. Benyttelse av vin i forbindelse med bønn i måltidssammenheng var grunnleggende viktig. På samme måte som kjøtt sto i forhold til brød, sto vin i forhold til vann, det kan virke som offergaven måtte bære preg av både natur og kultur.

Det kristne offer sto på mange måter i sterk motsetning til andre typer offerhandlinger, og representerer et klart skille mellom jødedom og kristendom. Det ublodige offer var det rette og verdige offer i kristen tankegang, og et uttrykk for oppfyllelsen av de gamle testamentlige profetier (Mal 1,11-13). Ved å følge Kristus' eksempel, ble mennesket ikke bare en del av skaperverket, men også en del av det kommende Gudsriket. Denne tankegangen var likevel ikke helt ukjent i jødedommen. Essenerne i Qumran trakk seg tilbake fra tempelkulten nettopp for å leve et asketisk liv i bønn, det var for dem det rette offer å tilby Gud. Den asketiske holdningen til liv og måltider i måltidstradisjonen i Qumran gir en god beskrivelse av dette. Bekreftelse på denne tankegangen finner vi blant annet i Hosea 14,12, og i Hebreerne som gir en beskrivelse av betydningen av det rette offer:

*"La oss da ved ham stadig bære fram for Gud vårt lovprisningsoffer, det vil si frukt av lepper som priser hans navn. Men glem ikke å gjøre godt og dele med andre; for slike offer er til Guds behag"* (Hebr 13,15-16).

*"Er Gilead full av misgjerning, så skal de bli til intet. Oftrer de okser i Gilgal, skal deres altere bli steinrøyser langs plogfurene i åkeren* (Hosea 14,12).

---

<sup>263</sup> Vernant, J.-P. *At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth of Sacrifice*. ss. 35-9.

<sup>264</sup> Corbier, Mireille. "The Ambiguous Status of Meat in Ancient Rome". ss. 240-2.

<sup>265</sup> Hoffman, Lawrence A. "A Symbol of Salvation in the Passover Haggadah". ss. 519-37.

<sup>266</sup> McGowan, Andrew. *Ascetic Eucharists*. s. 64.

Vi finner samme tanke uttrykt hos Hebr 10,10-18, der det står beskrevet hvordan andre prester igjen og igjen bærer frem samme offer, som ikke er verdige for Gud. Synet på hva som utgjør et verdig offer kommer også tydelig til uttrykk i Mark 7,1-23, som handler om menneskebud og Guds bud.

*”The framer and the father of this universe does not need blood, nor the odour of burnt-offerings, nor the fragrance of flower and incense”* Athenagoras “Bønn om nåde for de kristne 13”<sup>267</sup>.

Tilsvarende finner vi begrepet ”spirituelt og ublodig offer”, gjerne også gresk, i det jødisk-kristne, Levis testamente *”Testament of Levi”* 3,6, fra samme periode. Vi finner også en gjenklang av ordlyden i *Romerbrevet* 12,1<sup>268</sup>. Når Justin Martyr fremhever bønn og takksigelse som det rette offer<sup>269</sup>, har denne tanken sannsynligvis sitt utspring i Qumran-tradisjonen i bønnens kraft *”The fruit of the lips”*, referert til i *Hebreerbrevet* 13,15<sup>270</sup>.

Selv om nattverden allerede i *Didache* 14 ble betraktet som det største offer, opprettholdt de kristne tanken om det rene og moralske liv som et verdig offer til Gud. Justin Martyr hevdet at nattverden var det eneste materielle offer som var verdig Gud, ved siden av det åndelige offer representert ved bønner og takksigelser. Han mente at begge ofrene var forespeilet i Det gamle testamente. I sin *Første apologi* 66,3, påpeker Justin at det kristne nattverdsoffer var til minne om Jesus’ lidelser og den frelsen han skjenket menneskene. Samme tema gjentas i *Første apologi* 33,16, 70,4 og 117,3<sup>271</sup>.

---

<sup>267</sup> Athenagoras. *Plea for the Christians* 13 se Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 78.

<sup>268</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 78.

<sup>269</sup> Justin martyr. *Dialogue with Trypho*. 117,2 og *Første apologi* 13,1.

<sup>270</sup> Lathrop, Gordon W. *Holy Things: A Liturgical Theology*, ss. 41-2 se Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 79.

<sup>271</sup> Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. s. 84.

## 5 OPPSUMMERING, UTBLIKK OG KONKLUSJON

### 5.1 Oppsummering og konklusjon

I det første kapittelet har jeg forsøkt å vise hvilken forandring som har funnet sted i synet på nattverdets opprinnelse og utvikling. Jeg har forsøkt å belyse oppgavens tema blant annet gjennom en forskningshistorisk oversikt, fra Gregory Dix til forskere som P.F. Bradshaw, E. Mazza og G. Rouwhorst. Disse forskerne har alle på hver sin måte vært med å åpne for et større perspektiv på nattverdets opprinnelse og historie. Det er et faktum at det opp gjennom historien har vært flere forskere som i sitt forsøk på å finne opprinnelsen til nattverden på den ene side har bidratt til å belyse nattverdshistorien, og på den annen side har begrenset forståelsen av nattverdshistorien ved å unnlate å se nattverden i en større sammenheng. Dette gjelder både de som har forsøkt å finne opprinnelsen i jødisk tradisjon, og de som for enhver pris har ønsket å spore nattverden tilbake til Det siste måltid. Det er først på slutten av det 19. århundre at det har vært gjort omfattende forskning som har inkludert mer komplekse kulturelle og religiøse sammenhenger i dette spørsmålet. Det er først når man ser både det apostoliske mønster, den jødiske tradisjon og påvirkningen fra andre religioner i samtiden, og evner å se dette i lys av de første århundrenes kultur med vekt på måltidstradisjoner at man kan komme nærmere et svar på nattverdets opprinnelse og utvikling.

I kapittel to har jeg gjennom primærkildene forsøkt å vise omfanget av forskjellen mellom nattverdsfeiringer, og hvordan de forskjellige kildene har vektlagt forskjellige tradisjoner og elementer i nattverdsliturgien. Forskjellene i beskrivelsene gjør det på den ene side vanskelig å få et helhetlig bilde, på den annen side understreker disse primærkildene mangfoldet og den sannsynligvis svært omfattende påvirkningen som har funnet sted av både religiøs og kulturell art. De gir samtidig et bilde av bakenforliggende tradisjoner, hva som har vært vektlagt i selve riten, og til hvem de henvender seg. Det som også kommer til uttrykk gjennom primærkildenes forskjellige nattverdsbeskrivelser er det faktum at det ikke kunne ha eksistert en fiksert liturgisk form på et så tidlig stadium verken i jødisk eller i kristen tradisjon.

I kapittel tre har jeg konsentrert meg om å belyse den gresk-romerske og jødiske måltidstradisjon. Måltidet var en grunnleggende tradisjon i samfunnet og hadde stor betydning både i religiøse, kulturelle og politiske sammenhenger. Det er et tydelig slektskap

mellom flere av disse måltidene og nattverden, og de har i kraft av sin omfattende samfunnsmessige betydning for både hedninger, jøder og kristne inspirert hverandre innbyrdes. Langt de fleste måltidene inneholder felles elementer som bønn, offer, takksigelse og lovprisning og har en til dels lik oppbygning og gjennomføring. Tatt i betraktning at skillet mellom hellig og profant var mindre tydelig enn i vår tid, kan man si at langt de fleste måltider hadde fellesskapet, et etisk verdigrunnlag og forholdet til Gud som grunnleggende motivasjon for sin avholdelse, dette gjelder både fellesmåltidene og de mer religiøst vektlagte kulturmåltidene. Veien fra bankettradisjonen i hellenismen til jødiske måltidsriter og nattverdsriten har i kraft av sitt felles kulturelle ståsted, umiddelbare fellestrekk som er vanskelig å se bort fra.

I kapittel fire har jeg forsøkt å beskrive måltidstradisjonen i den første kristne tid og hvilken enorm betydning måltider hadde både i evangeliene og i Apostlenes gjerninger. Hver av evangelistene benytter måltidet som utgangspunkt både for å fremme sin opplevelse av Jesus, og for å belære menneskene om hva de hver i sær vektlegger i den kristne tro. Både Markus, Lukas, Matteus og Paulus gjør utstrakt bruk av måltidssymbolikken og Jesus' rolle ved bordet, og om det var nattverd eller Agape som ble feiret foregikk alltid måltidet i en spesiell stemning med Jesus til stede, uavhengig av om måltidet representerte et minnemåltid, et takkemåltid, et offermåltid, eller et symbol på det kommende Gudsriket. Måltidets rolle i evangeliene og i Paulus' skrifter har som oppgave å være selve grunnlaget for fortellingene. De benyttes for å gi fortellingene den ønskede litterære form, og for å gi uttrykk for det teologiske innholdet i hvert evangelium. Måltidene forteller oss om de første kristne felleskap, og hvordan de forholdt seg til hverandre på godt og vondt, og de forteller oss hvem Jesus var. Det er verdt å merke seg at det ikke egentlig oppfordres til å holde måltider i evangeliene, men dersom man ser historisk på dette, er det trolig fordi det er så vanlig å avholde fellesmåltider at det ikke var nødvendig med en direkte oppfordring. Måltidene som beskrives er sannsynligvis idealiserte og har som intensjon å være noe å strekke seg etter for de forskjellige kristne gruppene. Måltidsmotivet hadde som vi forstår stor betydning i den kristne tradisjon, det vil alltid ha en spesiell plass i kristen tro og praksis, ikke minst som uttrykk for den nye pakten mellom Gud og menneskene og Guds tilstedeværelse i menneskenes liv.

Takket være den nyere tids forskning om nattverdens historie og utvikling, har man fått øynene opp for hvilken innflytelse og påvirkning både jødedommen og den hellenistiske kultur har hatt på nattverden. Vi har dermed kommet nærmere en forståelse av og nærmere



svarene på de mange spørsmål som har vært knyttet til nattverdsliturgien. Å søke å se helheten og ikke bare de enkelte detaljer har også vært fruktbart for forståelsen av og relasjonen til andre religiøse retninger, og den felles religiøse og kulturelle arv vi alle er bærere av. Min oppgave blir en dråpe i havet og det er mange ting som jeg har vært nødt til å utelate på grunn av begrenset omfang. Av primærkilder er det flere som har relevans som jeg har vært nødt til å utelate, blant andre, Kyprian av Cartago, Kyrillos av Jerusalem, Addai og Mari for å nevne noen. Det samme gjelder i forskningshistorisk sammenheng og i bearbeidelsen av primær og sekundærkilder. Min intensjon med denne oppgaven har vært å belyse den påvirkning som har funnet sted mellom hellenistisk måltidstradisjon, jødiske måltidsriter og nattverden, og forbinde tradisjon og nytenkning. Det som vil være viktig i videre forskning er å se på hvert enkelt måltid, dets egenart og dets spesifikke betydning, å knytte disse enkeltmåltidene til det mangfold av nattverdsriter som har eksistert.

## **5.2    *Utblikk***

I våre dager hvor en ny liturgi er på vei til å innføres i de fleste norske statskirkemenigheter, er det viktig å ha kunnskap om den tradisjonen vi er med på å opprettholde. Det er også viktig å ha forståelse for andre kristne kirkers nattverdsformer og kunne gjenkjenne elementer fra tidlig kristendom i alle de variasjonene som er i bruk i forskjellige kristne trossamfunn. I forslag til ny nattverdsliturgi blir måltidskarakteren sterkere vektlagt enn tidligere gjennom å bli mer tydeliggjort. Tekstlesningen vil omfatte flere bøker enn tidligere for å gi mer kunnskap om mangfoldet i Bibelen. Hvert sokn skal tildeles mer ansvar for utforming av gudstjenesten, selv om den lokale profilen vil utvikle seg innenfor rammen av felles struktur. Konsekvensen blir dermed en større variasjon og mer lokalt pregede gudstjenester slik som i kristendommens begynnelse. Gjennom å forsterke måltidskarakteren forsterkes også den opprinnelige fellesskapsideen som gjorde seg gjeldende i alle måltidstradisjoner i de første kristne århundrene. I den nye liturgien sammenfattes dermed fortid, nåtid og fremtid i ennå sterkere grad enn tidligere. Liturgien vil dermed underbygge det essensielle i nattverden: at fortid, nåtid og fremtid føres sammen i Jesus' nærvær gjennom elementene.

## 6 BIBLIOGRAFI

- Bibelen med de apokryfiske bøker*. 1994. Det Norske Bibelselskap.
- Achelis, Hans. *The Apostolic Constitutions or the Canons of the Apostles in Coptic with an English Translation*. London 1848.
- Audet, J. P. *Le Didache: Instruction des Apotres*. Paris 1958.
- Avery-Peck, A.J. "Mishnah's Division of Agriculture; A History and Theology of Seder Zeraim". *Brown Judaic Studies* 79, Chico 1985.
- Baasland, Ernst og Hvalvik, Reidar (eds). *De apostoliske fedre*. Oslo 1984. Luther Forlag.
- Bahr, Gordon J. "The Seder of Passover and the Eucharistic Words". *Novum Testamentum* 12 1970.
- Bauer, J. B. "Die Fruchtesegnung in Hippolyts Kirchenordnung". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 1952.
- Bauer, Walter. *Der Wortgottesdienst der ältesten Christen*. Tübingen 1967.
- Baumstark, Anton. *Comparative Liturgy*. Westminster, MD 1958.
- Betz, Johannes. "Die Eucharistie in der *Didache*". *Archiv für Liturgiewissenschaft* 11 1969.
- Bickell, Gustav. *Messe und Pascha*. Mainz 1872.
- Bickell, J. W. *Geschichte des Kirchenrechts I*. Giessen 1843.
- Blümner, Hugo. *The home Life of the Ancient Greeks*. London 1893. Cassel.
- Bokser, Baruch. *The Origin of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*. Berkeley 1984. University of California Press.
- Bokser, B. M. "Ma'al and Blessings over Food: Rabbinic Transformation of Cultic Terminology and Alternative Modes of Piety". *Journal of Biblical Literature* 100 1981.
- Botte, Bernard. *La Tradition apostolique de saint Hippolyte*. Munster 1963; 4. utgave 1972.
- Brackmann, Heinzgerd. "Alexandreia und die Kanones des Hippolyt". *Jahrbuch für Antike und die Christentum* 22. 1979.
- Bradshaw, Paul F. *Daily Prayer in the Early Church*. London 1981/New York 1982.
- Bradshaw, Paul F. *Eucharistic Origins*. 2004. Oxford University Press.
- Bradshaw, Paul F. "The Canons of Hippolytus". *Alcuin/GROW Liturgical Study* 2 1987.

- Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship*. 1992 og 2002. Society for Promoting Christian Knowledge.
- Bruns, Gerda. *Kuchenwesen und Mahlzeiten*. i *Archaeologia Homerica II*. Matz, F. og Buchholz, H. G. (ed) Chapter Q. Göttingen 1979. Vandenhoeck and Ruprecht.
- Bultmann, R. *Theology of the New Testament*. London/New York 1952 I.
- Burchard, C. "Joseph and Aseneth". *Old Testament Pseudepigrapha* 2:177-247.
- Casabona, Jean. *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec, des origines à la fin de l'époque classique*. Paris 1996. Ophrys.
- Coquin, R.G. "Les Canons d'Hippolyte". *Patrologia Orientalis*, Paris 31/2 1966.
- Corbier, Mireille. "The Ambiguous Status of Meat in Ancient Rome". *Food and Foodways* 3 1989.
- Couratin, A. H. og Tripp, D.H. (eds). *E. C. Ratcliff: Liturgical Studies*. London 1976.
- Cross, Frank More Jr. *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*. Garden City, New York 1961. Doubleday.
- Di Lella, Aleksander A. *The Wisdom of Ben Sira*. New York 1987. Doubleday.
- Dix, Gregory. "Primitive Consecration Prayers". *Theology* 37 1938.
- Dix, Gregory. *The Shape of the Liturgy*. 2. utgave London 1945. A&C Black.
- Dix, Gregory. *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus*. London 1937.
- Dix, Gregory. *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus*. 2. utgave 1968 med forord og rettelser av Henry Chadwick. London/Ridgefield, CT 1992.
- Dow, Sterling. "The Greater Demarkhia of Erkhia". *Bulletin de correspondance hellénique* 89 1965.
- Elbogen, Ismar. *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig 1913.
- Finch, R. G. *The Synagogue Lectionary and the New Testament*. London 1939.
- Finkelstein, L. "The Birkat ha-mazon". *The Jewish Quarterly Review*, n.s., 19 1928-29.
- Gaster, T. H. *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*. New York 1969. Harper.
- Gerard, Albert & Leonhard, Clemens (eds). *Jewish and Christian Liturgy and Worship*. 2007. Koninklijke Brill NV.

Gill, David. "Trapezomata: A Neglected Aspect of Greek Sacrifice". *Harvard Theological Review* 67 1974.

Goltz, Eduard F. von der. 'Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen', *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1906.

Goulder, Michael. "Luke: A New Paradigm". *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 20. Sheffield 1989 I.

Goulder, Michael. *Midrash and Lection in Matthew*. London 1974.

Goulder, Michael. *The Evangelists' Calendar*. London 1978.

Gulick, Charles Burton. *The Life of the Ancient Greeks*. New York 1902. D. Appleton.

Haenchen, Ernst. *The Acts of the Apostles*. 1971. Oxford/Philadelphia.

Haneberg, Daniel von. *Canones S. Hippolyti arabice*. Munich 1870.

Harnack, Adolf von. *Die Lehre der Zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*. Leipzig 1884, Berlin, 1991.

Harrington. "Purity" i *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*.

Heitmüller, Wilhelm. *Taufe und Abendmahl bei Paulus: Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung*. Göttingen 1903.

Hoffman, Lawrence A. "A Symbol of Salvation in the Passover Haggadah". *Worship* 53. 1979.

Jasper, R. C. D. & Cuming, G. J. *Prayers of the Eucharist. Early and Reformed*. 1987. Pueblo Publishing Co.

Jeremias, J. *The Eucharistic Words of Jesus*.

Johnson, M. E. *The Prayers of Sarapion of Thmuis*.

Jungmann, Josef. *Missarum Sollemnia*. Vienna 1948. 5. og reviderte utgave 1962.

Justin martyr. *Første apologi*. 2004. Solum Forlag.

Kane, J. P. *The Mithraic Cult Meal in its Greek and Roman Environment* i *Mithraic Studies*. proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies. John R. Hinnells (ed). Manchester 1975. Manchester University.

Kilmartin, Edward J. *The Eucharistic Prayer: Content and Function of Some Early Eucharistic Prayers* in R. J. Clifford og G. W. McCrae (eds) *The Word in the World*. Cambridge, MA, 1973.

Kircher, Karl. *Die Sacrale Bedeutung des Weines*. RVV 9.2. Giessen 1910. A. Töppelmann.

Klinghardt, M. "Gemeinschaftsmal und Mahlgemeinschaft; Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern". *Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter* 13. Tübingen: A. Francke Verlag, 1996.

Kretschmar, Georg. "Abendmal III/1". *Theologische Realenzyklopädie* 1 1977.

Kretschmar, Georg. "Abendmahlsfeier I". *Theologische Realenzyklopädie* 1 1977.

Kretschmar, Georg. *Studien Zur frühchristlichen Trinitätstheologie*. Tübingen 1956.

Kötting, B. og Halama, D. "Fußwaschung". *Reallexikon für Antike und Christentum* 8 1972.

Lagarde, P. A. de. *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae*. Leipzig 1856, Osnabrück 1967.

Lampe, P. "Das korintische Herrenmal im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1. Kor 11,17-34)". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 82 1990-1.

Lathrop, Gordon W. *Holy Things: A Liturgical Theology*. Minneapolis 1993.

Leonhard, Clemens. *Blessing over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two independent traditions*. i Gerard, Albert & Leonhard, Clemens (eds). *Jewish and Christian Liturgy and Worship*. 2007. Koninklijke Brill NV.

Leon-Dufour, Xavier S. J. *Sharing the Eucharistic Bread*. 1987. Paulist Press.

Levenson, Jon D. *Sinai and Zion: An entry into the Jewish Bible*. New York 1987. Harper & Row.

Lietzmann, Hans. *Mass and Lords Supper: A Study in the History of Liturgy*. Leiden 1979. E. J. Brill. (Overs. av Lietzmann, Hans. *Messe und Herrenmahl: Eine Studie Zur Geschichte der Liturgie. Arbeiten zur Kirchengeschichte*. Bonn 1926. A. Marcus und E. Webers' Verlag).

Lietzmann, Hans. *Messe und Herrenmahl: Eine Studie Zur Geschichte der Liturgie. Arbeiten zur Kirchengeschichte*. Bonn 1926. A. Marcus und E. Webers' Verlag.

Ligier, L. *De la Cène du Seigneur a l'Eucharistie*. ASeign 1 1968. Engelsk oversettelse: *From the last supper to the Eucharist* in L. Sheppard (ed). *The New Liturgy*. London 1970.

Ligier, L. "Les origines de la prière eucharistique: de la Cène du Seigneur à l'Eucharistie". *Questions liturgiques et paroissiales* 53 1972. Engelsk oversettelse: "The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist". *Studia Liturgica* 9 1973.

Lohmeyer, Ernst. "Das Abendmal in der Urgemeinde". *Journal of Biblical Literature* 56 1937.

Lohmeyer, Ernst. "Vom Urchristlichen Abendmal". *Theologische Rundschau* 9 1937 og 10 1938.

Lohse, E. "Zu 1 Korinter 10:26,31". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 47 1956.

Magne, Jean. *Tradition Apostolique sur le charismes et Diataxeis des saint Apôtres*. Paris 1975.

Majer, J. *Psalm 24,1: rabbinische Interpretation, jüdische berakah und christliche Benediktion* i Maier, J. *Studien zur jüdischen Bibel und ihrer Geschichte*. SJ 28. Berlin-New York 2004.

Manson, T. W. "Hilasterion". *Journal of Theological Studies* 46 1945.

Mazza, Enrico. *The Origins of the Eucharistic Prayer*. 1995. Pueblo Publishing Co.

McGowan, Andrew. *Ascetic Eucharists*. 1999. Oxford University Press.

McGowan, Andrew. "'FIRST REGARDING THE CUP...': Papias and the Diversity of Early Eucharistic Practice". *Journal of Theological Studies* 46 1995.

McGowan, Andrew. "Naming the Feast: Agape and the Diversity of Early Christian Meals". *Studia Patristica* 30 1997.

Metzger, Marcel. "Nouvelles perspectives pour la pretendue Tradition apostolique". *Ecclesia Orans* 5 1988.

Milne, J.Crafton. "The Kline of Sarapis". *Journal of Egyptian Archaeology* 11 1925.

Morell, Ch. og Saglio, E. "Coena". Daremberg og Saglio. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments* 1.2 1877.

Mursillo, H (ed). *Acts of Justin* i *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford 1972.

Neusner, Jacob. *A History of the Jews in Babylonia I*. Leiden 1965, Chico CA 1984.

Nickelsburg, George W. E. & VanderKam, James C. (trans). *1 Enoch. A New Translation*. 2004. Fortress Press.

Ratcliff, E. C. "The Eucharistic Institution Narrative of Justin Martyr's First Apology". *Journal of Ecclesiastical History* 22 1971.

Ratcliff, E. C. "The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora". *Journal of Ecclesiastical History* 1 1950.

Rouwhorst, Gerard. "La célébration de l'Eucharistie dans l'Eglise Primitive" i *Questions liturgiques* 74 1993.

Rouwhorst, Gerard. *The Roots of the Early Christian Eucharist: Jewish Blessings or Hellenistic Symposia?* i Gerard, Albert & Leonhard, Clemens. *Jewish and Christian Liturgy and Worship*. 2007. Koninklijke Brill NV.

- Schneemelcher, Wilhelm (ed.). *New Testament Apocrypha I*. 2nd edn. Cambridge, 1991.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph und Bieritz, Karl-Heinrich. *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*. 1995. Evangelische Verlagsanstalt GmbH.
- Schürmann, Heinz. *Eine quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendsmalsberichtes Lk 22,7-38*. Munster 1953,55,57.
- Segal, J. B. *The Hebrew Passover: From Earliest Times to A.C. 79*. London Oriental Series 12. London 1963. Oxford University Press.
- Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*. 2003. Fortress Press.
- Spinks, Bryan D. "The Jewish Sources for the Sanctus". *Heythrop Journal* 21 1980.
- Stein, S. *The Influence of Symposia Literature* i Fischel (ed). *Essays*. 200.
- Taft, Robert F. "Comparative Liturgi Fifty Years After Baumstark (d.1948): A Reply to Recent Critics". *Worship* 73. 1999 in Taft, Robert F. *Divine Liturgies – Human Problems in Byzantium, Armenia, Syria and Palestine*. 2001. Ashgate Publishing Company.
- Taft, Robert F. *From Logos to Spirit: On the Early History of the Epiclesis* in Heinz, A. og Rennings, H. (eds). *Gratias Agamus*.
- Taft, Robert F. "The Interpolation of the Sanctus into The Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier". *Orientalia Christiana Periodica* 57 1991 og 58 1992.
- Tarn, W. W. "The Hellenistic Ruler-Cult and the Daemon". *Journal of Hellenic Studies* 48 1928:210-13.
- Theissen, Gerd. *Social Integration and Sacramental Activity: An analysis of 1 Cor. 11:17-34* in *The Social Setting of Pauline Christianity*. 69-119.
- Vernant, J.-P. *At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth of Sacrifice* i Detienne, M. og Vernant, J.-P. (eds). *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*.
- Vitringa, Campegius. *De synagoga vetere*. Francqerae 1696. Engelsk oversettelse ved Bernard, J. L. *The Synagoge and the Church*. London 1842.
- Vogel, Cyrille. "Le Repas sacre au poisson chez les chrétiens". *Revue des sciences religieuses* 40 1966.
- Weinfeldt, Moshe. "Grace After Meals in Qumran". *Journal of Biblical Literature* 111 1992.
- White, L. Michael. *Building God's House in the Roman World: Architectural adaption among pagans, Jews, and Christians*. Baltimore 1990.

White, L. Michael. *Regulating Fellowship in the Communal Meal: Early Jewish and Christian Evidence* i Nielsen, Inge og Nielsen, Hannah Sigismund (eds.) *Meals in a Social Context: Aspects of The Communal Meal in the Hellenistic and Roman World*. Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity I. Aarhus 1998. Aarhus University Press.

Winkler, Gabriele. "Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen HochGebet". *Theologische Quartalschrift* 174 1994.

Wööbus, Arthur. *Liturgical Traditions in the Didache*. Stockholm 1968.

Youtie, Herbert C. "The Kline of Sarapis". *Harvard Theological Review* 41 1948.

Zahavy, Tzvee. "Three Stages in the Development of Early Rabbinic Prayer in Neusner, Jacob et. al. From Ancient Israel to Modern Judaism I". *Brown Judaic Studies* 159. Atlanta 1989.

Zunz, Leopold. *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*. 1832.